I 8067

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

OMAGIU SPIRITULUI REVOLUȚIONAR

ELENA GHEORGHE, OLTEA MIȘCOL, Socialismul și cultura
LUCREȚIA VĂCAR, Dialectica general-particular, național-internațional în procesul revoluționar

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

DUMITRU GHIȘE, Criza valorilor în capitalismul contemporan
CONSTATIN STROE, Valoarea morală și asimilarea necesității sociale

CRONICA IDEILOR

GHEORGHE TRANDAFIR, Jean Piaget și formarea gîndirii dialectice
ILIE PÂRVU, Teme și orientări actuale în logica și filosofia științei
LUDWIG GRÜNBERG, Filosofia la Congresul de la Montréal

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

PETRU BERAR, Ce este religia? Dificultățile aparente și reale ale unei definiții

OPINII DESPRE CĂRȚI

ION GOIAN, Atitudini și controverse

REPERE BIBLIOGRAFICE — VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

ianuarie — februarie
1984

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, telex 11226 — rue 13 Décembre no 3, 70716 Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

: 8067
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU
-- UCL 2014

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXXI Nr. 1 1984

U
IAN. 2022

SUMAR

OMAGIU SPIRITULUI REVOLUȚIONAR

- ELENA GHEORGHE, OLTEA MIȘCOL, Socialismul și cultura 5
- LUCREȚIA VĂCAR, Dialectica general-particular, național-internațional în procesul revoluționar 10

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

- DUMITRU GHIȘE, Criza valorilor în capitalismul contemporan 14
- CONSTANTIN STROE, Valoarea morală și asimilarea necesității sociale 23
- ELENA GHERAN-MEWES, Un exponent al ideii unității politice a poporului român: Nicolae Iorga 27
- VASILE MORAR, Implicații estetice în opera critică a lui Ilarie Chendi 32

CRONICA IDEILOR

- GHEORGHE TRANDAFIR, Jean Piaget și formarea gîndirii dialectice 37
- ILIE PÂRVU, Teme și orientări actuale în logica și filosofia științei 43
- LUDWIG GRÜNBERG, Filosofia la Congresul de la Montréal 49
- AL. TĂNASE, Teme în dezbatere: muncă—creație—cultură 54

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

- PETRU BERAR, Ce este religia? Dificultățile aparente și reale ale unei definiții 58

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

- LUCIAN BLAGA, Aforisme 67

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

- ANA BĂLAȘA, Specificul ideologiei religioase promovate de cultele și sectele neoprotestante 73

OPINII DESPRE CĂRȚI

- ION GOIAN, Atitudini și controverse 76
- GHEORGHE DĂNIȘOR, Gînduri despre morală 81

REPERE BIBLIOGRAFICE

- **Elena Florea,** *Națiunea — realități și perspective*, București, 1982 (MIHAI MILCA); **Marin Badea, Pamfil Nichițelea,** *Filosofia istoriei. Orientări și tendințe contemporane*, București, 1982 (C. STROE); **Dan C. Mihăilescu,** *Perspective eminesciene*, București, 1982 (ION DUR); **Rodica Croitoru,** *Judecata între estetic și metafizic. Relația propedeutic-metafizică a „Criticii puterii de judecare" a lui Kant în sis-*

Rev. filos., **XXXI**, *1*, p. 1—102, București, 1984

36099

temul criticilor, București, 1982 (MARCEL PETRIȘOR); * * * *Dialecttica e religione*, Perugia, 1981 (N. I. MARIȘ); **Ivan Stefanov**, *Dialektikata na Fichte*, Sofia, 1982 (N. I. M.). 84

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

• Simpozion despre creativitate *(A. P. I.)*; Scurte note și informări; Congres al filosofilor dialecticieni — 1984. 93

NECROLOG: PETRU BERAR 97

CONSTANTIN FLORU 100

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXI № 1 1984 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ЧЕСТВОВАНИЕ РЕВОЛЮЦИОННОГО ДУХА

• ЕЛЕНА ГЕОРГЕ, ОЛТЯ МИШКОЛ, Социализм и культура 5
• ЛУКРЕЦИЯ ВЭКАР, Диалектика общего и частного, национального и интернационального в революционном процессе 10

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

• ДУМИТРУ ГИШЕ, Кризис духовных ценностей в современном капитализме 14
• КОНСТАНТИН СТРОЕ, Моральная ценность и познание социальной необходимости 23
• ЕЛЕНА ГЕРАН-МЕВЕС, Николае Йорга — выразитель идеи политического единства румынского народа 27
• ВАСИЛЕ МОРАР, Эстетические идеи в критических работах Иларие Кенди 32

ХРОНИКА ИДЕЙ

• ГЕОРГЕ ТРАНДАФИР, Жан Пьяже о формировании диалектического мышления 37
• ИЛИЕ ПЫРВУ, Актуальные темы и направления в логике и философии науки 43
• ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, Философия на конгрессе в Монреале 49
• АЛ. ТЭНАСЕ, Темы обсуждения: труд — творчество — культура . . . 54

РАЗУМ И ВЕРА

• ПЕТРУ БЕРАР, Что такое религия? Мнимые и реальные трудности определения 58

РАЗМЫШЛЕНИЯ, АФОРИЗМЫ

• ЛУЧИАН БЛАГА, Афоризмы 67

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ

• АННА БЭЛАША, Специфика религиозной идеологии неопротестантских культов и сект 73

МНЕНИЯ О КНИГАХ

• ИОН ГОЯН, Точки зрения и споры 76
• ГЕОРГЕ ДЭНИШОР, Размышления о морали 81

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Rev. filoz., XXXI, *1*, p. 1—102, Bucureşti, 1984.

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXI N° 1 1984

SOMMAIRE

HOMMAGE À L'ESPRIT RÉVOLUTIONNAIRE

- ELENA GHEORGHE, OLTEA MIŞCOL, Le socialisme et la culture 5
- LUCREŢIA VĂCAR, La dialectique général-particulier, national-international dans le processus révolutionnaire 10

NOTES PHILOSOPHIQUES

- DUMITRU GHIŞE, La crise des valeurs dans le capitalisme contemporain . . . 14
- CONSTANTIN STROE, La valeur morale et l'assimilation de la nécessité sociale . . 23
- ELENA GHERAN-MEWES, Un représentant de l'idée de l'unité politique du peuple roumain: Nicolae Iorga 27
- VASILE MORAR, Implications esthétiques dans l'oeuvre critique de Ilarie Chendi . 32

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- GHEORGHE TRANDAFIR, Jean Piaget et la formation de la pensée dialectique . 37
- ILIE PÂRVU, Thèmes et orientations actuels dans la logique et la philosophie de la science 43
- LUDWIG GRÜNBERG, La philosophie au Congrès de Montréal 49
- AL. TÂNASE, Thèmes en discussion: travail—création—culture 54

RATION ET CROYANCE

- PETRU BERAR, Qu'est-ce que la religion est? Difficultés apparentes et réelles d'une définition 58

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

- LUCIAN BLAGA, Aphorismes 67

RÉPONSES AUX QUESTIONS

- ANA BĂLAŞA, Le caractère spécifique de l'idéologie religieuse des cultes et par des sectes néoprotestantes 73

OPINIONS SUR LES LIVRES

- ION GOIAN, Attitudes et controverses 76
- GHEORGHE DĂNIŞOR, Réflexions sur la morale 81

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES

LA VIE SCIENTIFIQUE

Rev. filos., **XXXI**, *1*, p. 1—102, Bucarest, 1984.

SOCIALISMUL ȘI CULTURA

DE

ELENA GHEORGHE, OLTEA MIȘCOL

Reflecțiile asupra culturii, asupra locului și rolului său în edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate, în reconstrucția personalității umane, reprezintă o constantă a gîndirii filosofice și social-politice a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Ele se întemeiază pe înțelegerea profundă a particularităților praxisului social în socialism, pe analiza consecvent științifică a dinamicii sociale, a dialecticii dezvoltării societății socialiste românești, în cadrul căreia afirmarea conștiinței socialiste devine o componentă esențială.

Viziunea amplă, atotpătrunzătoare, profund revoluționară a tovarășului Nicolae Ceaușescu asupra întregului proces de edificare a socialismului în România se reflectă și în aria problematică largă a culturii, de la precizarea sferei sale de cuprindere, a rolului ei de mijloc de cunoaștere și instrument de transformare a realității, pînă la abordarea sistemică și dialectică a diferitelor compartimente ale culturii, a raportului dintre cultură și personalitate, a ideii de creativitate a maselor, a democrației culturii, a politicii culturale și a rolului conducător al partidului în întreaga viață culturală a țării. Toate aceste aspecte și laturi ale fenomenului cultural sînt privite din perspectiva umanismului autentic, de esență, al societății socialiste, în care omul este conceput în primul rînd ca valoare și scop al sistemului social.

În cuvîntarea secretarului general al partidului la Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative din 2 — 3 august 1982 se conturează un amplu program de educație comunistă, de formare a omului nou, a spiritului revoluționar al maselor, în cadrul căruia culturii îi revine un rol esențial. „Înfăptuirea Programului partidului, făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea spre comunism — a precizat tovarășul Nicolae Ceaușescu — cer ca fiecare comunist să muncească, să lupte și să trăiască în spirit revoluționar" [1]. Subliniind originalitatea creației culturale a fiecărui popor, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că „și noi avem o creație minunată a poporului nostru și trebuie s-o cultivăm, s-o dezvoltăm, s-o ridicăm la un nivel nou, superior, s-o așezăm pe o bază și mai temeinică, pe baza concepției revoluționare despre lume" [2].

---

[1] *Cuvîntarea tovarășului Nicolae Ceaușescu la Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative*, în „Scînteia" din 5 august 1983.

[2] *Ibidem.*

Se afirmă, aici, încă o dată, rolul de valoare focalizatoare, centrală, iradiantă asupra tuturor celorlalte valori culturale a concepției revoluționare despre lume și viață, materialismul dialectic și istoric.

În concepția Partidului Comunist Român, a secretarului său general, cultura este privită, în sens larg, ca o realitate socială „în sfera căreia intră totalitatea cunoștințelor de care dispune la un moment dat societatea și care sînt determinate de gradul dezvoltării forțelor de producție, a științei și tehnicii, a învățămîntului, literaturii, artei, mijloacelor de informare în masă" [3], ea exprimă nivelul civilizației materiale și spirituale generale a poporului.

La baza acestei definiții stă concepția materialismului istoric potrivit căreia forțele de producție constituie factorul determinant al dezvoltării sociale. Viziunea dialectică nuanțată care fundamentează această definiție a culturii transpare și din ideea rolului activ al acesteia asupra bazei materiale a societății: „În același timp, conștiința socială, știința, învățămîntul și cultura, activitatea ideologică și politico-educativă au un rol important în dezvoltarea forțelor de producție. Ambele laturi de activitate condiționîndu-se reciproc și într-o unitate dialectică, asigură progresul continuu al societății, ridicarea bunăstării poporului, întărirea independenței și suveranității patriei" [4].

În socialism, cultura se constituie în același timp ca modalitate de cunoaștere și mijloc de transformare revoluționară a realității naturale, sociale și umane. Ea este chemată să-i ajute pe oameni să înțeleagă necesitățile istoriei și comandamentele acesteia, să participe activ și conștient la făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea României spre comunism. Această idee este fundamentată pe caracterul conștient și științific al procesului de edificare a socialismului, pe rolul activ al factorului subiectiv în creația social-istorică.

Referindu-se la rolul și responsabilitatea socială a culturii, tovarășul Nicolae Ceaușescu critica, totodată, ideea neutralismului cultural: „O serie de cercuri reacționare încearcă să reînvie teorii demult depășite cu privire la rolul și locul artei și culturii în viața socială, ridicîndu-l în principal împotriva răspunderii acestora în fața societății, susținînd că ele se află deasupra ei" [5]. În fapt, această concepție este amendată de realitate, de vreme ce toate compartimentele culturii, îndeosebi știința, au un rol din ce în ce mai activ în civilizația contemporană.

Ideea creației culturale, a sarcinilor care revin creatorilor constituie o dominantă a concepției secretarului general despre cultură și rolul ei în societate.

O contribuție de seamă a secretarului general al partidului nostru la elucidarea conceptului de creație constă în înțelegerea amplă și cuprinzătoare a actului creator, prin implicarea în sfera acestuia, alături de creația

---

[3] Programul *Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 171.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului*, prezentată la Plenara lărgită a CC al PCR din 1—2 iunie 1982, București, Edit. politică, 1982, p. 2—3.

[5] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 16, București, Edit. politică, 1979, p. 545.

literar-artistică, și a creației științifice și a creației maselor producătoare de bunuri materiale. Referindu-se critic la acele poziții care restrîng nejustificat sfera creației, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia : „Se încearcă reducerea sferei creației numai la literatură și la artă, ignorîndu-se creația științifică, care, de fapt, deschide drumurile noi ale civilizației și progresului societății, precum și creația maselor ce făuresc bunurile materiale, bogăția materială și spirituală a poporului" [6].

Trei sînt accentele majore puse în legătură cu activitatea de creație : necesitatea inspirării creatorilor din noile realități, valorificarea tradițiilor înaintate ale culturii românești, realizarea unor valori culturale autentice, izvorîte dintr-o libertate de creație care nu exclude, ci, dimpotrivă, presupune angajarea creatorilor. Este necesar „ca activitatea de creație de toate genurile să redea, în formele specifice, noile realități", „munca făuritorilor celei mai drepte și mai umane societăți din lume", „să se inspire din viața poporului, din izvorul nesecat al spiritului de omenie al națiunii noastre, din minunatele tradiții de luptă pentru dreptate socială și eliberare națională, pentru socialism și comunism" [7].

În vederea realizării funcției transformatoare și formative a culturii, în fața fiecărei componente a acesteia sînt puse sarcini specifice. Știința, cea mai activă componentă a culturii, constituie în prezent un factor determinant al dezvoltării societății și al progresului social. Afirmarea revoluției tehnico-științifice în toate domeniile, creșterea rolului științei în modernizarea economiei naționale, a întregii vieți sociale, atestă caracterul dinamic-transformator al științei, profunda sa influență asupra întregii societăți.

La cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, atrăgea atenția asupra însemnătății pătrunderii revoluției tehnico-științifice în întreaga operă de edificare a socialismului și comunismului. Cu acest prilej se sublinia că orientarea de bază a dezvoltării noastre socialiste implică „afirmarea revoluției tehnico-științifice în toate domeniile de activitate, creșterea rolului științei în modernizarea economiei naționale, a întregii vieți sociale, în conducerea societății, legarea tot mai strînsă a cercetării de producție, accentuarea contribuției creației științifice românești la progresul multilateral și dinamic al țării noastre, la îmbogățirea tezaurului cunoașterii universale, astfel încît deceniul următor să devină cu adevărat deceniul științei, tehnicii, calității și eficienței" [8].

Se desprinde din acest document de mare importanță teoretică și practică cerința aplicării multilaterale a rezultatelor științei și tehnicii, utilizarea lor în toate sferele vieții sociale, ca o condiție a trecerii la o nouă calitate, superioară, în întreaga activitate economico-socială ; ni se relevă, totodată, cîmpul nelimitat de aplicabilitate și impulsionare pe care societatea socialistă îl oferă revoluției tehnico-științifice. În același context se cuvine evidențiată o idee deosebit de valoroasă prezentă în opera tovarășului

---

[6] *Ibidem*, p. 546.

[7] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 22, București, Edit. politică, 1982, p. 36—37.

[8] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol . 19, București, Edit. politică, 1980, p. 213—214.

Nicolae Ceaușescu privind integrarea cercetării cu învățămîntul și producția, în vederea transpunerii mai rapide în realitate a rezultatelor cercetării științifice și a stimulării materiale a acestor domenii.

Componente principale ale culturii, literatura și arta sînt chemate să redea convingător omul și frămîntările sale, să ofere modele exemplare de viață, contribuind la educarea oamenilor în spiritul principiilor umanismului revoluționar, al patriotismului socialist, al frumosului și adevărului.

La cel de-al II-lea Congres al educației politice și culturii socialiste, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, sublinia că este necesar „să obținem o dezvoltare și mai puternică a literaturii și artei de toate genurile. Trebuie să facem astfel încît activitatea literar-artistică să oglindească cu putere viața, munca și năzuințele poporului nostru, să contribuie la cultivarea nobilelor sentimente de dreptate socială și națională, de muncă, de omenie, la formarea omului nou, cu o înaltă conștiință revoluționară, partinică, hotărît să învingă orice greutăți, să meargă ferm înainte spre societatea comunistă — visul de aur al omenirii" [9].

Alături de literatură și artă, presa și radioteleviziunea au un rol activ în transformarea conștiinței maselor, în mobilizarea lor la edificarea societății socialiste. Așa cum sublinia secretarul general al partidului la cel de-al XII-lea Congres al P. C. R., „organele de presă, radioteleviziunea trebuie să-și sporească rolul în educația socialistă a maselor, în dezvoltarea spiritului patriotic și a elanului revoluționar al celor ce muncesc, în formarea gîndirii noi, în aplicarea în viață a principiilor eticii și echității socialiste" [10]. Totodată, se apreciază că aceste mijloace de comunicare trebuie să devină din ce în ce mai mult o tribună a democrației socialiste, un mijloc de participare a maselor la dezvoltarea politicii partidului, la conducerea societății.

O contribuție fundamentală a secretarului general al partidului la aprofundarea rolului și statutului culturii în condițiile socialismului o constituie ideea participării largi a maselor la crearea și receptarea valorilor culturii. Ea însemnează realizarea în fapt a democrației în plan cultural, prin asigurarea cadrului propice descătușării energiilor creatoare ale poporului. Festivalul Național „Cîntarea României" reprezintă transpunerea în viață a unei valoroase inițiative a tovarășului Nicolae Ceaușescu și oferă cea mai largă posibilitate de afirmare a talentelor, de participare a maselor la creația cultural-artistică, de manifestare a creativității lor în toate domeniile culturii.

Ideea participării maselor la cultură se opune teoriilor elitiste potrivit cărora monopolul creației și al gustului estetic ar aparține unei minorități cultivate. „Se emit sau se reiau păreri potrivit cărora oamenii de literatură și artă ar fi niște «aleși», cărora le-ar reveni monopolul înțelegerii a ceea ce este bun și rău în lume, monopolul esteticii, al gustului. Se afirmă că aceștia sînt cei care trebuie să modeleze gustul public, iar masele largi, societatea trebuie să-și însușească în mod pasiv și absolut gusturile, opi-

---

[9] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la cel de-al II-lea Congres al educației politice și culturii socialiste*, București, Edit. politică, 1982, p. 9.

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 19, p. 255.

niile și creațiile lor" [11]. Asemenea atitudini teoretice și practice, arată secretarul general al partidului, sînt expresii ale ideologiei celei mai reacționare, care neagă rolul maselor în viața socială, în făurirea istoriei, care rup cultura și arta de popor.

Apreciind partidul comunist drept centru vital al întregii societăți, forță dinamizatoare a energiilor creatoare ale întregului popor, tovarășul Nicolae Ceaușescu subliniază importanța și necesitatea rolului conducător al partidului și în domeniul culturii. Exercitat în toate sectoarele vieții sociale, acest rol decurge din faptul că partidul este promotorul consecvent al ideologiei revoluționare a clasei muncitoare, al concepției științifice despre lume și viață care îi conferă luciditate și clarviziune, capacitatea de a prefigura mersul înainte al societății și de a mobiliza masele la creația istorică. În domeniul culturii, rolul conducător al partidului se afirmă prin orientarea întregii activități culturale potrivit idealului socialist, prin coordonarea permanentă a structurilor instituționale în vederea potențării continue a funcționalității sociale și umane a culturii.

Parte integrantă a idealului socialist, formarea omului nou constituie o preocupare principală, mereu prezentă, în gîndirea și activitatea practică a secretarului general al partidului. La Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative, tovarășul Nicolae Ceaușescu a precizat din nou menirea culturii, rolul activ al instituțiilor culturale în procesul de formare a omului nou, înzestrat cu un puternic spirit revoluționar : „Sarcini de răspundere revin Consiliului Culturii și Educației Socialiste, multiplelor forme de activitate cultural-artistică de masă, zecilor de mii de unități cultural-artistice, de toate felurile, care trebuie să devină, fiecare — începînd de la Teatrul Național, de la Opera Română, pînă la ultimul cămin cultural din cea mai îndepărtată comună sau din cel mai îndepărtat sat — un centru al educației revoluționare, patriotice, de formare a omului nou" [12]. Întreaga gîndire filosofică și social-politică a secretarului general al partidului nostru este fundamentată pe principiul umanismului, înțeles ca umanism revoluționar, unitate între teorie și practică, între ideal și înfăptuirea lui.

Umanismul nu este considerat un concept general și abstract, ci legat inextricabil de drepturile omului, de viața socială și politică, de posibilitatea ca omul să-și manifeste concret libertatea în diferite sfere ale creației sociale. Luînd atitudine fermă împotriva acelor teorii care încearcă deplasarea drepturilor omului spre aspecte periferice ale existenței umane, secretarul general al partidului atrage atenția asupra faptului că aceste concepții urmăresc escamotarea gravelor realități sociale din capitalism : „În problema drepturilor omului, unii caută să deplaseze accentul principal pe laturi mărginașe sau pe aspecte formale, urmărind în esență să abată atenția de la gravele anomalii sociale care afectează fundamental omul în capitalism" [13].

---

[11] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 16, București, Edit. politică, 1979, p. 545.

[12] *Cuvîntarea tovarășului Nicolae Ceaușescu la Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative*, în „Scînteia" din 5 aug. 1983.

[13] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 16, p. 543.

O premisă a realizării umanismului o constituie eliberarea și umanizarea muncii, aceasta fiind considerată modalitatea fundamentală de realizare a esenței umane, de dezvoltare a capacităților sale creatoare. „Munca — subliniază secretarul general al partidului — este uriașul laborator în care se plămădesc personalitățile cu adevărat proeminente, se afirmă talentele autentice, se nasc geniile, se făuresc capodoperele — atît pe planul creației materiale cît și al culturii" [14].

Am menționat aici doar cîteva aspecte, mai semnificative, ale procesului vast și complex al afirmării culturii noi socialiste, al edificării unui om nou, capabil să acționeze în cunoștință de cauză — proces în analiza căruia gîndirea filosofică și social-politică a secretarului general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, a înscris contribuții de mare profunzime teoretică și largă aplicabilitate practică, de autentică originalitate.

DIALECTICA GENERAL-PARTICULAR, NAȚIONAL-INTERNAȚIONAL ÎN PROCESUL REVOLUȚIONAR

DE

LUCREȚIA VĂCAR

Spiritul dialectic viu care caracterizează întreaga operă teoretică și practică a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu se instituie dominant și în analizele sale de mare profunzime și amplitudine cu privire la legile generale de dezvoltare a societății, în sesizarea cu rigurozitate a raportului dialectic dintre acțiunea acestor legi generale și condițiile concrete, de ordin național și internațional, foarte diverse de la o țară la alta, de la o etapă la alta.

Rod al unei remarcabile puteri de sinteză teoretică, întemeiată pe raportarea permanentă la condițiile istorice și la experiența concretă din țara noastră și, în același timp, la realitățile lumii contemporane, contribuțiile sale la explicarea relației dialectice dintre general-particular, național-internațional în dezvoltarea istorică contemporană, în înfăptuirea revoluției socialiste, în edificarea socialismului se constituie într-o elaborare extrem de fertilă a gîndirii marxiste românești.

Ideea dialectică a *unității* dintre general și particular prezintă un considerabil interes teoretic și practic, aplicativ. Ea implică ideea majoră că orientările strategice și măsurile tactice menite să le instrumentalizeze nu trebuie să pornească de la obiective și formulări abstracte, ci să mențină un permanent raport de concordanță cu realitățile istorice, naționale și sociale din fiecare țară.

---

[14] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 19, p. 253—254.

Textele antologice din volumul *General și particular, național și internațional în revoluția și construcția socialistă* [1] sînt o ilustrare vie a faptului că „practica construcției socialiste atestă cu putere de netăgăduit că făurirea socialismului trebuie să se bazeze atît pe legitățile generale cît și pe realitățile economice, sociale, istorice și naționale ale fiecărui popor, ale fiecărei țări. Orice nesocotire a legităților și principiilor generale socialiste poate aduce mari daune și pune chiar în pericol construcția socialistă, dar, tot astfel, nesocotirea realităților, aplicarea unor modele sau șabloane care nu țin seama de aceste realități pot provoca mari greutăți punînd în pericol însăși dezvoltarea socialistă a țării" [2].

Înțelegînd dezvoltarea filosofiei politice, a gîndirii teoretice în general, ca o deschidere spre problemele noi pe care le ridică epoca noastră, gîndirea de înaltă capacitate generalizatoare a secretarului general demonstrează cum cerințele generalului se realizează într-o mare *varietate* de forme de ordinul particularului, al specificului, în funcție de condițiile concrete din fiecare etapă istorică, din fiecare țară. Transformările revoluționare care au loc în societate se fac sub semnul unor legi generale care au valoare universală, ca expresia cea mai complexă a determinării fenomenelor. Dar aceste legități sociale, ce implică *prezența activității conștiente*, a factorului subiectiv, se realizează pe fondul *unei mari diversități de condiții* social-economice, diversitate care constituie o realitate *obiectivă* ce nu poate fi ignorată.

Premisă obiectivă a unității dintre general și particular, național și internațional, diversitatea de condiții, de situații particulare implică logic concluzia că nu poate exista un model unic al revoluției și construcției socialiste, că de fapt nu poate exista nici un fel de model. Strategia și tactica revoluției și construcției socialiste nu pot fi decît rezultatul aplicării creatoare a principiilor teoretice în funcție de datele realității.

Pornind de la recunoașterea acestei realități, în practica revoluționară este firesc să apară căi și modalități diferite de soluționare a problemelor de către fiecare partid comunist. Opera de edificare a socialismului în țările în care puterea se află în mîinile clasei muncitoare, ale poporului, se realizează în forme diferite în funcție de tradițiile și nivelul dezvoltării economico-sociale ale fiecăreia. Pe măsură ce noi popoare vor trece pe calea socialismului această diversitate de forme și metode va spori și mai mult îmbogățind continuu experiența și practica revoluționară a societății. „De aici — aprecia cu fundamentată clarviziune tovarășul Nicolae Ceaușescu — derivă dreptul inalienabil al fiecărui partid de a-și elabora de sine stătător linia politică, tactica și strategia revoluționară, de a acționa autonom, în conformitate cu cerințele obiective ale realității, atît în lupta revoluționară pentru răsturnarea vechii orînduiri, cît și pentru construirea socialismului și comunismului" (p. 17).

În același timp, înțelegerea complexă — în concordanță cu racordarea permanentă a teoriei la practica social-istorică — a dinamicii *corelației*

[1] Nicolae Ceaușescu, *General și particular, național și internațional în revoluția și construcția socialistă*, în seria *Din gîndirea filosofică a președintelui României*, București, Edit. politică, 1982. (Trimiterile la acest volum se vor face în text, prin indicarea paginii).

[2] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului*, prezentată la plenara lărgită a C.C. al P.C.R., 1—2 iunie 1982, București, Edit. politică, 1982, p. 54.

dialectice și *a influenței reciproce* dintre general-particular, național-internațional ce caracterizează gîndirea socială, politică și filosofică a secretarului general al partidului, demonstrează că între sarcinile naționale și cele internaționale ale clasei muncitoare și partidului comunist există o *condiționare reciprocă*.

Concentrîndu-și eforturile asupra dezvoltării construcției socialiste în România, partidul nostru pornește de la convingerea că în acest fel își îndeplinește atît misiunea istorică încredințată de poporul român, cît și o îndatorire esențială față de cauza socialismului și păcii în întreaga lume. Construcția socialismului într-o țară este în același timp o realizare a națiunii respective, dar și un succes al cauzei socialismului, după cum creșterea rolului și influenței socialismului în lume este indisolubil legată de eforturile fiecărei națiuni socialiste.

Examinarea lucidă, riguros științifică a experienței sociale, naționale și mondiale, analiza mutațiilor adînci ce traversează și influențează evoluția lumii contemporane — trăsături proprii gîndirii novatoare a secretarului general al partidului — au permis fundamentarea unor răspunsuri politice realiste la probleme ce izvorăsc din particularitățile țării noastre, relevarea faptului esențial că procesualitatea devenirii societății socialiste românești, în actuala etapă de dezvoltare, este puternic condiționată de marile transformări revoluționare pe plan mondial, de caracteristicile actualei situații internaționale : socialismul nu se poate dezvolta și edifica izolat de restul lumii ; echilibrul bazat pe blocuri militare nu mai corespunde realităților istorice actuale ; raportul de forțe, prin reașezarea sa, va implica o mai mare diversitate a centrelor de putere, ținînd seama mai mult de țările în curs de dezvoltare ; existența unei economii mondiale unice tot mai interdependente, ale cărei crize ne afectează și pe noi ; contradicția dintre țările bogate și țările sărace devine una din contradicțiile fundamentale ale epocii noastre.

Din perspectiva unei concepții deschise noului, opusă oricărei închistări și dogme, opusă ideologiilor retrograde, dar și subordonării ierarhice a naționalului față de factorii internaționali, din unghiul de vedere al unei concepții ce sesizează implicațiile marii diversități a stadiilor de dezvoltare ale popoarelor, a tradițiilor istorice, sociale și naționale, a condițiilor concrete din fiecare țară, opera teoretică și politică a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, pune în lumină și subliniază realitatea *specificului național*, rolul națiunii în lumea de astăzi și căile afirmării lui, relația dintre *patriotismul socialist* și *solidaritatea internațională*.

„În nici un fel nu poate fi considerată preocuparea unui partid de a apăra interesele clasei muncitoare și ale propriului popor drept îngustime națională, atitudine menită să ducă la slăbirea solidarității internaționale" (p. 87). Însăși noțiunea de solidaritate internațională — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu — poate fi concepută numai în legătură organică cu lupta pentru apărarea intereselor clasei muncitoare din fiecare țară, a intereselor naționale ale fiecărui popor, a independenței și suveranității fiecărei națiuni", „între îndatoririle naționale și cele ale solidarității internaționale ale partidelor comuniste, există o deplină unitate dialectică, ele condiționîndu-se reciproc" (p. 87 — 88).

În acest sens, respectarea principiilor independenței, egalității în drepturi și neamestecului în treburile interne, respectarea dreptului fiecărui popor de a hotărî singur asupra politicii și activității sale practice devin o condiție hotărîtoare a *unității de tip nou* a partidelor comuniste și muncitorești, pentru sporirea rolului țărilor socialiste în accelerarea schimbărilor înnoitoare în viața internațională.

În viziunea partidului nostru, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu — inspirator al unei politici internaționale de înaltă principialitate — interdependența specifică dintre țările socialiste se actualizează în cîmpul politic al unor colaborări și cooperări multilaterale între națiuni suverane și independente care își elaborează politica conform intereselor naționale în deplină autonomie, socialismul oferind terenul principal al intercondiționărilor dintre factorii naționali și internaționali.

Punînd în evidență *diversitatea* căilor, formelor și mijloacelor în care se realizează astăzi trecerea de la capitalism la socialism — ca trăsătură *calitativă specifică* a procesului revoluționar în secolul nostru — tovarășul Nicolae Ceaușescu subliniază totodată necesitatea luării în considerare a dialecticii general-particular, național-internațional și în realizarea unității tuturor forțelor progresiste, democratice, anticapitaliste și antiimperialiste interesate în depășirea ordinii capitaliste.

Decelînd cu finețe și observație minuțioasă procesul contradictoriu de afirmare a statelor naționale suverane ca entități independente, dar și de accentuare a interdependențelor mondiale, secretarul general al partidului evidențiază prin analize de mare profunzime importanța realizării acestei unități pentru soluționarea problemelor globale cu care se confruntă astăzi omenirea, ca una din premisele efortului înnoitor de salvgardare a civilizației umane.

Concepția profund novatoare și riguros științifică a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, impune și în acest domeniu al teoriei și practicii politice contemporane analize și soluții de amplă rezonanță internațională și de fecundă aprofundare a complexității unor fenomene social-politice de stringentă actualitate.

CRIZA VALORILOR ÎN CAPITALISMUL CONTEMPORAN

DE

DUMITRU GHIȘE

O privire atentă asupra fenomenelor ce se petrec în lumea capitalistă contemporană descoperă cu relativă ușurință, în ciuda caracterului caleidoscopic și derutant al acesteia, simptomele unei puternice și tot mai grave crize sociale și umane. Este lesne detectabilă îngustarea cîmpului de acțiune a progresului, adîncirea fenomenelor de recesiune economică, creșterea inflației, stagnației și șomajului. În ciuda faptului că revoluția științifică și tehnică a adus elemente noi în desfășurarea vieții sociale și, în primul rînd, economice din țările capitaliste, în ciuda faptului că societatea capitalistă contemporană este departe de a-și fi epuizat orice resurse de creștere, manifestările crizei sînt tot mai acute. Nu ne propunem să analizăm, aici, aspectele economice și politice ale acestei crize; ceea ce ne interesează, în mod deosebit, este conflictul care s-a ivit în cadrul valorilor acestei lumi, criza care a cuprins endemic valorile fundamentale propuse să călăuzească, normativ, această lume. Dacă admitem că existența umană este, prin excelență, o existență în cîmpul valorilor, o existență cu sens, atunci criza acestor valori are semnificații cu atît mai adînci și mai cuprinzătoare. Prin forța împrejurărilor, eșecul condiției umane se manifestă în mod direct în ceea ce îndeobște este numit „criză a valorilor".

Înainte de a intra propriu-zis în analiza acestei crize, este nevoie să circumscriem mai exact însuși conținutul acestui concept. Termenul de *criză* este asociat în mod curent cu înțelesul economic de *lipsă*, de *absență*, de *penurie*. Extrapolarea acestei accepții în domeniul filosofiei culturii și a vorbi, astfel, despre o „criză a valorilor", nu are, evident, nici un temei real. Poate mai mult ca oricînd epoca actuală este cu deosebire o epocă a exploziei informației și creației, revoluția științifică și tehnică aflîndu-se în plină expansiune. Viața materială și spirituală a societății s-a îmbogățit cu noi și remarcabile valori, aproape în toate domeniile, de la știință și tehnică și pînă la artă. Un alt sens acordat termenului de criză este cel pe care l-a dat Lenin în *Materialism și Empiriocriticism*, referindu-se la criza fizicii de la sfîrșitul secolului XIX și începutul secolului XX, înțelegînd prin aceasta o „criză de creștere" (așa cum se vorbește de o criză de creștere în psihologie, cînd e tratată, de exemplu, problema adolescenței). Noile descoperiri au dislocat mai vechi teorii provocînd o perturbare a

Rev. filos., **XXXI**, *1*, p. 14—36, București, 1984

acestora, o „criză" din care s-a născut fizica atomistă. Din contradicțiile care se nasc în procesul cunoașterii rezultă o schimbare, apariția unor noi ipoteze și modele teoretico-explicative ale lumii. Astfel de „crize", rezultat al luptei dintre vechi și nou, de adîncire și perfectare a determinărilor unor valori existente, de instituire a unor valori noi, au loc, în permanență, și în cîmpul axiologic.

În sfîrșit, un al treilea înțeles al termenului „criză" se referă la *perturbarea de fond, la apariția unor disfuncționalități în mecanismele adînci ale unui sistem, cum este și cel al valorilor, la distorsiuni ale semnificațiilor unor valori fundamentale care nu-și mai găsesc funcționalitatea în cadrul sistemului dat.* Aceasta din urmă este de fapt și sensul pe care-l dăm „crizei", perspectivă din care ne propunem să detectăm criza valorilor generată de capitalismul contemporan, parte ea însăși — așa cum se arată în Programul partidului nostru — „a crizei sistemului capitalist, care cuprinde toate sferele vieții sociale".

Privite lucrurile din acest unghi de vedere, este limpede că vorbind despre „criza valorilor" în capitalism este departe de noi gîndul de a o identifica cu negarea potențialităților creatoare, a creației de valori, materiale și spirituale, în acest tip de societate. Așa cum spuneam, realitățile lumii capitaliste dezvoltate din zilele noastre dovedesc că această societate este încă departe de a-și fi epuizat toate resursele de creativitate. Accentuînd asupra fenomenelor de criză a valorilor n-am vrea să se înțeleagă, simplist, că societatea capitalistă contemporană și-a epuizat orice resurse axiologice. În fond, în interiorul acestei societăți există o întreagă luptă pentru afirmarea a ceea ce este pozitiv, progresist, înaintat, împotriva a ceea ce este vechi și perimat. Apoi, nu trebuie să se uite că nu tot ceea ce există în capitalism aparține capitalismului ca sistem specific de valori. Există și continuitate nu numai discontinuitate istorică. Fără însă a frîna orice progres posibil, societatea capitalistă contemporană acuză însă grave antinomii, neconcordanțe și dezarticulări. Vorbind despre „criza valorilor" în societatea capitalistă ne referim tocmai la perturbarea profundă a semnificațiilor unor valori, la pierderea sensului rațional al dezvoltării acesteia, la instalarea absurdului, a nonsensului, în însăși activitatea de creație umană, creație ce definește cu precădere însăși condiția umană. Să examinăm lucrurile mai îndeaproape.

Conștiința crizei valorilor culturii a apărut mult mai devreme în societatea capitalistă. La sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului XX, gînditori ca Nietzsche, Spengler, Simmel, Liebert, H. Massis ș.a. au dezvoltat o întreagă concepție privind „declinul occidentului", extincția valorilor culturale generate de societatea occidentală. Explicațiile date crizei de acești gînditori n-au putut fi satisfăcătoare. Pentru G. Simmel criza ar fi fost generată de ciocnirea dintre fluxul permanent al vieții și imuabilitatea formelor în care s-a cristalizat cultura. Or, această opoziție înfățișează, în istoria culturii, o antinomie perpetuă și ea nu este, ca atare, o explicație specifică crizei culturii din secolul XX. O explicație de tip idealist, anistorist dădea și Liebert care vedea ieșirea din criză prin instituirea unei noi metafizici în locul pozitivismului care a lovit în temeliile culturii. Criza culturii europene s-ar datora, potrivit opiniei lui Massis, formulată în lucrarea cunoscută în timpul său *Défense de l'Occident* (1927),

dislocării raționalismului catolic (sic !) de către misticismul de origine orientală ! În faimoasa sa lucrare *Declinul Occidentului*, O. Spengler completează tabloul crizei în care a intrat cultura burgheză, considerînd că ea se datorește ireligiozității, practicității, năzuințelor democrate și raționalismului care au invadat-o.

Fenomenele de criză culturală resimțite atît de acut în conștiința unor gînditori cum sînt cei mai sus-amintiți, au luat, în zilele noastre, noi forme, mai complexe și mai grave.

Unul din cunoscuții apologeți ai capitalismului contemporan, Herman Kahn, se vede nevoit să constate că „dezvoltarea tehnologică cumulativă este susceptibilă de a submina credința într-una din valorile fundamentale ale societății occidentale din ultimii 300 de ani — ideea progresului". În aceeași ordine de idei, el observă „pierderea dimensiunii și perspectivei umane, dezumanizarea vieții sociale și chiar a eu-lui psihologic"[1].

Neliniștea în fața crizei axiologice, nevoia de schimbare a tablei de valori existente, resimțită de mase tot mai largi de oameni, de la producătorii direcți și pînă la intelectuali, își găsește ecoul percutant și în opiniile altui ideolog, Claude Julien. „Omul se simte înstrăinat — scrie el —, se întreabă asupra sensului muncii și vieții sale, explorează neliniștile sale sau încearcă cu disperare să evadeze din ele, caută noi definiții ale libertății, ale responsabilității, ale colectivității, ale progresului și dreptății. Această căutare la unii, iar la alții refuzul de a-și pune întrebări, capătă uneori forme violente și fac să se clatine însești bazele societății"[2].

„Două crize convergente afectează omul contemporan — scrie Edward T. Hall în introducerea la lucrarea sa *Au-delà de la culture* : prima și cea mai evidentă privește raporturile dintre populație și mediul înconjurător ; a doua, mai puțin vizibilă, dar la fel de preocupantă, privește omul și relația pe care o întreține cu el însuși și cu prelungirile constituite prin instrumentele sale, ideile sale, anturajul său imediat sau lărgit și comunitatea umană, într-un cuvînt, relația pe care el o întreține cu cultura..."[3]. Pe bună dreptate, M. Duverger arată, în *Ianus. Les deux faces de l'Occident*, că „reușita materială a sistemului occidental este însoțită de un veritabil eșec uman". Alain Touraine în : *Dincolo de criză* vorbește și el de o „criză de conștiință". Sabino Acquaviva, în studiul intitulat : *Criza valorilor și semnificațiile existenței în societatea italiană contemporană*[4] constată și el năruirea valorilor tradiționale în Italia de azi, inclusiv a celor religioase și încearcă să propună, ipotetic, o nouă tablă de valori („neo-marxiste, noi forme de religiozitate, valori ale științei") care să constituie noi modele de referință pentru semnificațiile existenței. Jürgen Habermas[5] încearcă pornind — cum spune el — „de la dificultățile care se nasc prin aplicarea teoriei marxiste a crizelor la realitatea nouă pe care o reprezintă capitalismul avansat" să formuleze într-o altă manieră, proprie, mai vechi teoreme despre criză și să dezvolte, în locul lor, altele noi.

---

[1] H. Kahn, *A l'assaut du futur*, Ed. R. Laffont, 1973, p. 257—258.
[2] C. Julien, *Le suicide des démocraties*, Ed. Grasset, 1972, p. 113.
[3] T. Hall, *Op. cit.*, Ed. du Seuil, Paris, 1979, p. 7.
[4] „Cahiers internationaux de sociologie", vol. LXIII, 1977.
[5] v. *Raison et légitimité*, Payot, Paris, 1978.

Care este, însă, simptomatologia acestei „crize a valorilor", a blocajului valorilor , a unor aspirații umane fundamentale? Surprinderea tuturor formelor în care ea se manifestă ar presupune, neîndoielnic, dezvoltarea unei întregi și complicate descripții fenomenologice. Dincolo însă de această mare diversitate de forme și aparențe regăsim ceea ce H. Marcuse — unul din reprezentanții de frunte ai Școlii de la Frankfurt — numea „ruptura ontologică dintre valorile materiale și valorile spirituale", dintre viața materială și spirituală a societății, dintre ideal și realitate. În sistemul de valori al societăților capitaliste s-au instalat un conflict iremediabil, dezechilibrări și substituiri nocive grefate pe antagonisme de clasă ireductibile dintre exploatați și exploatatori, dintre individ și societate : au apărut opoziții tot mai ascuțite între valorile culturii științifice și valorile culturii umaniste, între tehnocratism și democrație, între starea de fapt și starea de drept, o substituire a valorilor-scop cu valorile-mijloc. *Munca, din sursă fundamentală de creație a valorilor, a devenit factorul esențial al înstrăinării umane.* Relativitatea ierarhiilor valorice se îngemănează cu amoralismul, cu pesimismul și scepticismul, carențele de conținut apărînd mascate în excese formaliste. *Din valoare-scop omul a fost transformat într-o valoare-mijloc, lipsit de idealuri viabile, de o perspectivă clară.*

La ivirea pe arena istoriei, burghezia, în lupta ei revoluționară antifeudală și antiteologică își scrisese pe stindardul ei de luptă marile valori ale umanismului, ale raționalismului și credinței în progresul nelimitat al omului. Immanuel Kant, în *Bazele metafizicii moravurilor* a exprimat, într-o formulă pe cît de succintă pe atît de relevantă, *credo*-ul burgheziei revoluționare în valorile umanismului : „Privește pe om întotdeauna ca un scop și niciodată ca un simplu mijloc". Acest postulat teoretic a rămas însă o simplă cerință abstractă, fără să fi putut să se întrupeze într-o realitate palpabilă.

Evoluția ulterioară a societății capitaliste, fără a ține seama de „metafizica moravurilor", așa cum o văzuse Kant, scotea tot mai mult la iveală incompatibilitatea reală, obiectivă, dintre valorile umanismului și modul de producție capitalist, dintre idealurile de dreptate, libertate, egalitate promovate de burghezie la începuturile ei și inegalitatea reală, economică, politică, socială și culturală dintre exploatați și exploatatori.

Marx a fost primul care a sfîșiat vălul ce acoperea mistificator realitățile lumii capitaliste, lume care, deși a reprezentat un indiscutabil progres față de feudalism, nu a făcut decît să înlocuiască o formă a exploatării prin alta, creînd, pe măsura înaintării ei istorice, „noi" condiții de înstrăinare umană, de degradare a demnității și personalității omului.

Prin întreaga sa operă, Marx a demonstrat că în cadrul economiei capitaliste omul nu numai că nu se eliberează, nu numai că nu găsește condițiile dezvoltării personalității sale, ci, dimpotrivă, este zdrobit. Datorită proprietății private asupra mijloacelor de producție, a diviziunii muncii, a muncii care a devenit ea însăși marfă, lumea produselor și a valorilor create de om nu-l mai reprezintă pe acesta. Transformîndu-se dintr-o muncă concretă într-una abstractă, fără chip, în care omul nu se mai regăsește, munca — mărturie a puterii lui, mijloc esențial prin care omul se obiectivează și se identifică pe sine însuși — s-a transformat în contrariul ei; devenind o forță exterioară omului, aceasta îl epuizează

și-l depersonalizează, îl strivește în loc să-l înalțe. Contradicția fundamentală a societății capitaliste, dintre munca socială și proprietatea privată asupra produselor muncii, apasă asupra „condiției umane" a producătorului ca un blestem ineluctabil.

În zilele noastre, cînd contradicțiile societății capitaliste s-au agravat și mai mult, cînd alienarea umană în această societate a căpătat dimensiuni neîntîlnite, criza valorilor apare și ea în contururi tot mai precise.

Unii ideologi ai capitalismului încearcă să acrediteze ideea că, de fapt, datorită revoluției științifice și tehnice, capitalismul și-a schimbat natura, a devenit o societate de alt tip (numită de ei „post-industrială" sau „societatea bunăstării generale", „societatea abundenței"), care s-ar confrunta cu probleme distincte de cele ale unei crize propriu-zise.

Pornind de la analiza societății industriale avansate, H. Marcuse își dezvoltă „teoria critică" și ajunge la concluzia îndreptățită că societatea capitalistă contemporană, deși a înlocuit adesea „formele brutale" de exploatare cu altele mai mascate, a adîncit în și mai mare măsură alienarea, a reificat într-un grad și mai înalt, conștiința, unidimensionalitatea umană, devenind expresia cea mai concentrată a acestei alienări și reificări. Dominația tehnologiei nu numai că nu a salvat omul, dar, asociată cu birocratizarea societății, a făcut să crească presiunea sistemului asupra individului. În critica radicală, demistificatoare pe care o face capitalismului evoluat, personificat de supraabundența americană, Marcuse pornește de la cîteva concepte fundamentale ale materialismului istoric : contradicția dintre uriașa dezvoltare a forțelor de producție și anacronica lor utilizare în cadrul relațiilor de producție capitaliste, plus-valoarea ca principal izvor de reproducție și, în cadrul societății capitaliste contemporane, intensificarea alienării umane etc. Puterile negative ale societății sînt, acum, mai bine ținute în frîu, iar „democrația", „libertatea", ca și „productivitatea" se transformă în contrariul lor. Astfel, productivitatea duce la distrugere — consideră Marcuse, evidențiind paradoxurile societății industriale dezvoltate. Distrugerii nemăsurate „... a omului și a naturii, a habitatului și a hranei îi corespund risipa, aducătoare de profituri, a materiilor prime, a materialelor și a forțelor de muncă, otrăvirea nu mai puțin profitabilă a atmosferei și a apei în îmbelșugata metropolă a capitalismului. Brutalității neocolonialismului îi corespunde brutalitatea metropolei ; grosolănia pe șosele și pe stadioane, violența vorbei și a imaginii, nerușinarea politicii care a depășit cu mult limbajul orwellian, maltratarea nepedepsită — ba chiar asasinarea nepedepsită — a celor ce se apără ... Expresia « banalitatea răului » s-a dovedit de mult a fi un non-sens : răul se înfățișează în goliciunea sa monstruoasă, ca totală contrazicere a esenței cuvîntului și a faptei umane"[6]. Marcuse observă cu acuitate că această politică din interior se deschide în afară, prin expansiune economică, politică și militară. Odată cu capitalul, ordinatoarele și know-how-ul sînt exportate și celelalte „valori" ale modului de viață capitalist. Pe bună dreptate Marcuse nu se ridică împotriva materialismului acestei forme de viață, ci împotriva „lipsei de libertate și represiunii pe care le include ea : reificarea totală prin fetișismul total al mărfii"[7].

---

[6] Herbert Marcuse, *Scrieri filosofice*, București, Edit. politică, 1977, p. 287—288.
[7] *Ibidem*, p. 288.

Combătînd toate aceste doctrine ale societății post-industriale și ale „societății abundenței" care consideră că actuala societate americană nu mai este, în fond, o societate capitalistă, în adevăratul înțeles al cuvîntului, că, așa cum susțin chiar unii ideologi de stînga, a dispărut caracterul ei de clasă, Marcuse definește cu limpezime și acuitate critică acest „model" de societate : „Pot să vă asigur—spune el despre societatea americană—că este o societate de clasă ; ea este o societate capitalistă cu o înaltă concentrare a puterii economice și politice ; cu un sector mare și în dezvoltare al automatizării și coordonării producției, distribuției și comunicațiilor ; cu proprietate privată deplină asupra mijloacelor de producție, care trebuie totuși sprijinită prin intervenții tot mai active și mai ample ale guvernului. Este o societate în care, după cum am amintit, nevoile materiale, ca și cele culturale ale maselor sînt satisfăcute mai mult decît oricînd înainte, desigur numai în măsura în care o permit nevoile și interesele aparatului și ale forțelor care îl stăpînesc. Ea este apoi o societate a cărei creștere depinde de risipa crescîndă, de degradarea și distrugerea planificată, în timp ce straturile inferioare ale populației trăiesc mai departe în sărăcie și mizerie" [8]. Evidențiind ceea ce el numește „sindromul capitalismului tîrziu", Marcuse constată că, această societate, pentru a-și asigura stabilitatea, recurge la brutalitate, agresiune, minciună ; toți factorii au devenit atît de excesivi încît sistemul, în întregimea lui, se vădește a fi „o crimă împotriva umanității". Stabilitatea acesteia se bazează pe unitatea sui-generis pe care o realizează între productivitate și distrugere, între libertate și interiorul unui sistem de aservire, prin subordonarea omului față de aparat ; se realizează o unitate indestructibilă dintre rațional și irațional. Raționalitatea acestei societăți—afirmă Marcuse—se află în absurditatea ei. „Rezultatul este o ființă umană abrutizată, schilodită și frustrată, care își apără cu înverșunare propria sa robie" [9].

Această analiză critică, de-a dreptul zguduitoare, făcută de Marcuse societății capitaliste contemporane ne împinge cu gîndul irezistibil, spre *Manifestul Partidului Comunist*, redactat de Marx și Engels cu peste un secol înainte și care cu o clarviziune genială, zugrăvind tabloul zguduirilor economice, a perturbărilor din viața socială pe care le-a adus cu sine, în care se spune textual că ele sînt cauzate de faptul că „. . . societatea posedă prea multă civilizație, prea multe mijloace de trai, prea multă industrie, prea mult comerț" [10]. Desigur, intuind ceea ce avea să se întîmple, clasicii marxismului nu puteau să prevadă cu exactitate întreaga evoluție concretă și formele de manifestare ale crizei societății capitaliste, inclusiv a crizei valorilor. Pe parcursul evoluției istorice a societății capitaliste din valoare-scop, omul a devenit numai valoare-mijloc, o rotiță în uriașul angrenaj al unui sistem pentru care valoarea supremă este profitul „cu orice preț și sub orice formă" ! Revolta unor straturi tot mai largi—de la oamenii muncii din producția capitalistă la intelectuali, de la tineri pînă la vîrstnici—împotriva producției ca scop în sine și a consumului ca scop în sine reprezintă, inevitabil, și o revoltă împotriva răsturnării valorilor pe care a produs-o capitalismul contemporan.

---

[8] *Ibidem*, p. 435—436.
[9] Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 437.
[10] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1963, ed. a II-a, p.47.

Paradoxurile lumii capitaliste de totdeauna au căpătat, astăzi, dimensiuni noi, catastrofale din unghi valoric, din unghiul semnificațiilor strict umane. Cu cît mai mare a devenit cantitatea și calitatea valorilor create, cu atît creatorul acestora și-a înstrăinat în și mai mare măsură energia și personalitatea sa, substanța sa umană fiind absorbită și vlăguită în rezultatele unei munci alienate și alienante. În această lume de „superproducție" în care omul s-a transformat din scop în mijloc, într-o societate a cărei obsesie fundamentală a devenit profitul și unde totul se măsoară, sau mai exact, se reduce la bani — de la morală pînă la drept, de la politică pînă la știință, de la artă pînă la tehnică — omul a devenit, ca om, o ființă inutilă, complexată și abandonată lucrurilor, un obiect printre celelalte obiecte. Nu întîmplător psihanalistul a devenit unul din protagoniștii de frunte ai unei vieți alienate.

Eroul absurd al literaturii existențialiste nu este deloc o „invenție" artistică în sensul strict al cuvîntului. El este un reflex, un produs al unei lumi al cărui ax de valori a devenit tot mai incert și mai fragil, tot mai schimbător ca și cursurile imprevizibile ale unei burse nebune.

Meursault, eroul lui Camus din *Străinul*, un „om de pe stradă", este omul absurd, omul care poartă în sine dorința de a găsi o justificare și o valoare existenței, dar nu găsește ceea ce dorește. Pentru existențialism, între tendințele de raționalitate ale omului și lipsa de sens a realității există un divorț total: absurdul. Meursault este un „exilat", un străin care peregrinează într-o lume străină și absurdă, opacă, lipsită de sens. Aflat în mijlocul unei lumi haotice, irațională și iresponsabile, într-un univers încîlcit și fără sensuri depistabile, omul cu aspirațiile lui raționale, de ordine și frumusețe, căutînd mereu sensul lucrurilor este, pentru existențialiști, ultragiat și refuzat, aruncat într-un conflict ireductibil cu lumea absurdă în care trebuie să trăiască. Criza moralei tradiționale bazată pe „demnitate", „sens al onoarei", credința în datoriile asumate, acel complex de norme pe care burghezia, în momentele sale de început, le-a cultivat și respectat, devine o criză nu numai a moralei în general, ci și a tuturor valorilor. „Sînt puse la îndoială orice adevăruri pe care istoria și societatea ni le-a oferit, totul devine *absurd*, lipsit de sens" [11].

Într-adevăr, morala, ca și alte forme de conștiință umană, presupune valori. Ele nu se pot constitui decît axiologic. Lipsa de sens, proprie lumii absurde, catapultează orice valoare, inclusiv pe cea etică. Între absurditate și etică există, din această pricină, o contradicție *in adjecto*. Între lumea absurdă descrisă de existențialism și criza valorilor legătura este inextricabilă.

Oricît de strălucitoare și de „abundentă" este societatea „rentabilității și productivității matematizate", nu e deloc greu să distingi, sub aparențele înșelătoare, stigmatul unei distrugeri tot atît de productive. Fenomenele de criză sînt legate de o invazie tot mai persistentă a absurdului și iraționalului în viața reală, de creșterea marginii de insecuritate individuală și colectivă.

---

[11] Francesco Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Milano, Ed. Feltrineli, 1958, p. 32.

Obstacolele pe care societatea capitalistă le ridică în fața dezvoltării personalității umane au fost sesizate cu acuitate de numeroși ideologi și filosofi burghezi de orientare criticistă, de stînga. Existențialismul ca și Școala critică de la Frankfurt, așa după cum am văzut, deși surprind simptomele grave ale crizei valorilor în capitalism, nu reușesc să aducă soluții reale la problemele discutate.

Ipostaziind individul, rupîndu-l din contextul relațiilor social-istorice al căror produs de fapt este, această gîndire încearcă să soluționeze problema „individ—societate capitalistă", postulînd menținerea acestei societăți. În acest fel, învîrtindu-se într-un cerc vicios, cu toate bunele ei intenții, ea se plasează în afara istoriei reale și a problemelor ei iar „soluțiile" pe care le propune sînt, sub raportul eficienței, nule.

Criza „personalității" izvorîtă din ruptura existentă între individ ca personalitate pe de o parte și, pe de altă parte, același individ ca membru al unei colectivități care îi înăbușă personalitatea, i-o „funcționalizează", o transformă într-o cifră impersonală, a determinat o întreagă literatură, o politică chiar, încorporată în așa-zisa doctrină a „relațiilor dintre oameni". Noțiunea de Self-adjustement (autoadaptare la formele societății existente), noțiune-pivot în cazul amintitei doctrine, este semnificativă și pune în lumină caracterul retrograd al unei concepții întemeiată pe ideea de fidelitate față de „virtuțile" statu-quo-ului.

Chiar atunci cînd ideologii burghezi critică destul de pregnant tipul relațiilor interumane existente în capitalism, atacul lor, limitat, rămîne fără urmări reale în soluționarea problemelor. Dimpotrivă, „soluțiile" propuse converg nu spre abolirea ci spre ameliorarea capitalismului: nu de puține ori vina „crizei personalității" și a raporturilor defectuoase dintre individ și societate, este transferată — este cazul existențialismului — pe umerii individului însuși, cauzele dezagregării personalității fiind căutate în conștiința individului, în interior". Ideea freudiană fundamentală a conflictului permanent dintre subconștient și conștiința individului, dintre ego și super-ego — la care adera filosofia critică a Școlii de la Frankfurt — nu face decît să escamoteze contradicțiile și conflictele reale, de natură istoric-socială existente în afara individului. Inconsistența acestor teorii provine, credem noi, de la faptul că nu reușesc să iasă din cadrul strîmt al subiectivității, restrîngînd problemele la un plan strict etic; în consecință, salvarea nu e căutată decît într-o „revoluționare" interioară, în „perfecționarea morală" a indivizilor, într-o „eticizare" a vieții lor.

Desigur, constatînd aceste lucruri, nu este dorința noastră de a face procese de intenție unor gînditori care — pornind de la examinarea condiției umane ca și de la necesitatea ameliorării ei — ajung la pseudosoluții teoretice și practice. Datorită caracterului lor abstract-speculativ, nici una din aceste filosofii n-a putut și nu poate să schimbe cu nimic realitatea. Ele au putut să schimbe cel mult ideea pe care ne-o facem despre această realitate. Ceea ce, trebuie să recunoaștem, nu e puțin. Dar nu e nici suficient. Căci, indiferent de termenii pe care îi vehiculează, chiar atunci cînd vorbesc despre „revoluție", filosofiile idealiste au rămas și rămîn profund sterile: ele lasă lumea așa cum este. Dar, conștiința mizeriei — cum spunea Marx — nu face mizeria mai suportabilă, ci, cel mult, mai dureroasă.

„Omul-irațional" și, evident, dezlănțuirea instinctelor, a forței oarbe, sînt produse ale crizei sociale, ale adîncirii crizei sistemului de valori al societății capitaliste. Nu întîmplător în fenomenologia societății capitaliste contemporane neofascismul, noua dreaptă, terorismul încep să devină, din nou, simptomatice. Toate acestea sînt semne ale declinului valoric.

Așa cum sublinia în repetate rînduri tovarășul Nicolae Ceaușescu, criza valorilor societății capitaliste contemporane este agravată de recrudescența iraționalismului și misticismului, de apariția în viața socială a violenței, crimei, terorismului, a drogurilor și erotismului. *„Nu trebuie să trecem cu vederea faptul că pe plan internațional asistăm, în ultimul timp, la o reactivare a celor mai negre forțe ale reacțiunii și fascismului care, sub diferite forme, încearcă să reînvie practicile și concepțiile retrograde, rasiste, atît în viața ideologică și politică, cît și în activitatea socială din diferite țări"* [12].

Eforturile a numeroși ideologi burghezi contemporani îndreptate spre a demonstra că numai în capitalism, spre deosebire de socialism, pot fi regăsite condițiile umanismului adevărat, ale democrației, drepturilor și libertăților reale ale oamenilor se dovedesc a fi simple exerciții demagogic-mistificatoare. Aceste „condiții" presupuse sînt în conflict iremediabil cu stările de fapt, cu existența exploatării, cu lipsa posibilității unui mare număr de oameni de a munci, cu menținerea unor strigătoare inegalități economice, politice, sociale și culturale, cu discriminarea socială, națională și rasială.

Criza valorilor în societatea capitalistă este expresia neputinței acestei societăți de a mai oferi oamenilor un sens limpede al existenței lor : conținutul pozitiv al valorilor tradiționale a devenit tot mai difuz și evanescent, iar „noile valori" propuse (supraconsum, defulare, violență, transcendentalism, eros, absurd, „libertate absolută" ș.a.) nu numai că nu orientează, nu dau sens existenței umane ci, dimpotrivă, o obscurizează, o transformă, după expresia lui Sartre, într-o „pasiune inutilă", deci absurdă. Nu întîmplător, numeroși ideologi burghezi încearcă să discrediteze însăși ideea de progres social. Or, așa cum afirma încă mai de mult Gramsci, „criza ideii de progres nu este ... o criză a ideii însăși, ci o criză a purtătorilor acestei idei care au devenit ei înșiși «natură» ce trebuie dominată" [13].

Criza valorilor societății capitaliste contemporane, componentă a crizei sistemului social global al capitalismului, nu poate fi rezolvată — așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu în analiza profundă și cuprinzătoare făcută la Congresul al XII-lea al partidului proceselor și tendințelor definitorii ale lumii contemporane — decît prin rezolvarea crizei economice, politice, sociale și spirituale a lumii capitaliste contem-

---

[12] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la C.C. al P.C.R.*, 5—7 septembrie 1979, p. 54.

[13] A. Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 53.

porane. „Aceasta este — sublinia secretarul general al partidului — o cerință obiectivă a asigurării mersului înainte al civilizației umane, a soluționării gravelor probleme economice și sociale care confruntă lumea contemporană" [14].

Iată de ce, în lupta pentru a se regăsi pe sine, în lupta pentru drepturile sale fundamentale, pentru libertatea sa autentică, pentru dezvoltarea nestingherită a personalității sale luminoase, omul contemporan trebuie să lupte — ca să folosim o expresie a lui Marx — împotriva tuturor „împrejurărilor neomenești". Lupta pentru împlinirea umanismului autentic se identifică, așadar, cu lupta pentru depășirea crizei valorilor declanșată de capitalismul contemporan. O altă alternativă nu există.

VALOAREA MORALĂ ȘI ASIMILAREA NECESITĂȚII SOCIALE

DE

CONSTANTIN STROE

S-ar putea spune că pentru a se adapta la natură omul a făurit unelte, iar pentru a se adapta la necesitatea socială a creat valori, care pot fi și ele considerate drept unelte, dar în alt plan — în acela al vieții spirituale.

Valorile nu pot fi concepute desprinse de o necesitate, fie ea naturală ori socială; ele se realizează numai prin trăirea necesității. Valoarea este însăși necesitatea subiectivizată. Ea este cea care dă posibilitate individului să transforme necesitatea obiectivă (istorică și naturală) în necesitate subiectivă. Altfel spus, *valoarea face legătura între planul obiectiv al necesității și planul subiectiv al vieții interioare a individului.* Valoarea îl ajută pe individ să-și trăiască actele nu ca reflexe, ci ca acte conștient și etic justificate. Necesitatea socială este înmlădiată de valoare, devine astfel accesibilă individului care o integrează, împrumutîndu-i la rîndul său ceva din propria substanță. De aceea, putem afirma că *prin valori individul sublimează necesitatea,* o depășește în permanență și îi adaugă, printr-un act creator, un anumit sens și semnificație. Valorile mediază între necesitatea istorică și individ, ajutîndu-l să o asimileze și să o transforme în fapte de conștiință și atitudini.

Viața morală a individului nu poate fi deci indiferentă față de valori. Dimpotrivă, ea implică trăirea necesității ca un aliaj dialectic între exis-

---

[14] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român,* București, Edit. politică, 1979, p. 92.

tență (necesitate) și valoare morală. Atît în trăirile morale din viața de fiecare zi, cît și în orientarea generală a sensului vieții, atît în intenții cît și în acțiunile realizate nu putem trăi (înfăptui) valorile independent de necesitatea istorică. Și aceasta deoarece *geneza conduitei morale rezultă din necesitatea asimilată prin mijlocirea valorii*, în sensul că individul obiectivează în conduită și în comportament necesitatea pe care în prealabil a subiectivizat-o. Există în viața socială, după părerea unor autori, „un simț al valorii" ce ajută la trăirea unor stări și raporturi reale : „Simțul valorilor nu numai că are o proprie dialectică interioară, o tensiune între atracție și repulsie față de valori. Dar în cadrul trăirii totale etice simțul valorii se reliefează pe un fundal al Necesității" [1]. Aceasta înseamnă că în oricare din fazele acțiunii morale a individului (intenția, propunerea scopului, alegerea mijloacelor și chiar acțiunea însăși) își face loc așa-numita „tendință spre valoare", adică trăirea orientării și tensiunii etice spre valorile impuse de necesitatea social-istorică.

Viața și comportamentul individului se supun normativității sociale — expresie (componentă) a necesității sociale — pe care el și-o aproprie subiectiv, avînd drept jaloane valorile morale. În această perspectivă, *valoarea morală se instituie ea însăși ca model de acțiune*. Căci valorile morale sînt utilizate de indivizi, în cadrul vieții lor sociale, nu atît pentru a descrie realitatea morală, ci pentru funcția lor proiectivă, ele orientînd acțiunea umană spre cerințele necesității sociale.

Cerințele obiective ale societății sînt și ale individului, în măsura în care el și le aproprie și totodată, își integrează și valorile corespunzătoare lor, filtrate prin năzuințele lui personale, transformate în matrice ale conștiinței și acțiunii lui. În acest sens putem spune că *valoarea morală, și nu orice valoare*, funcționează ca *un imperativ*, desigur în măsura în care exprimă orientarea comportamentului moral către exigențele necesității sociale. „Avînd un specific al lor — precizează Stelian Stoica —, valorile morale au ocupat întotdeauna în constelația valorilor spirituale ale unei societăți, clase ori comunități o poziție aparte. Nu este vorba de privilegiul unei poziții, ci și de existența funcțiilor sociale care ține cu prioritate de natura și competența valorilor morale. Astfel, ultimele, spre deosebire de celelalte valori, cum am arătat deja, sînt cele care exprimă — prin mijlocirea normelor și preceptelor — exigențele, condițiile fundamentale, ce se impun comportamentului uman în scopul întreținerii, fortificării și conservării solidarității sociale, de clasă ori de grup" [2].

Valoarea apare ca obiectivă, exterioară individului, dar o dată preluată ea devine atribut al acestuia, aparținîndu-i și promovînd-o în actele sale morale. Asimilînd necesitatea, individul interiorizează concomitent și valorile prin care aceasta se face accesibilă, conturîndu-și astfel propria conduită morală. În acest proces de interiorizare a necesității intervine desigur preferința, dar ea este ghidată întotdeauna de valoare. În acest sens, unii autori au în vedere „preferința normativă" ca piesă de rezistență în înțelegerea valorilor și a funcționalității lor complexe [3].

---

[1] C. I. Gulian, *Introducere în etica nouă*, București, Edit. de Stat, 1946, p. 178.

[2] Stelian Stoica, *Prelegeri de etică*, I, București, 1974, p. 80.

[3] Alexandru Boboc, *Valoare și normă*, în „Revista de filozofie", 5/1977, p. 582.

Afirmînd rolul valorilor morale, construim o explicație a modului în care ele pot și trebuie să direcționeze din interior conduita umană. Devenite instrumente prin care necesitatea socială este receptată și asimilată de către indivizi, valorile sînt încorporate în acțiunile individului, atît în calitate de scop ce trebuie atins, cît și de criteriu axiologic la care indivizii se raportează, precum și ca țel al vieții și esență a oricărei activități. În adevăr, valorile structurează întreaga viață psiho-morală a indivizilor, participă la orientarea manifestărilor lor, în ultimă instanță la perfecționarea organizării lor sociale. Valorile morale intervin în constituirea, funcționarea și evoluția mecanismelor de integrare a indivizilor în social, în reglarea manifestărilor lor și, prin aceasta, în organizarea și funcționarea comunităților umane. Fiind în măsură să justifice, să motiveze decizii, valorile condiționează „starea morală" a individului și, concomitent, indică „starea de moralitate" a societății.

Integrarea individului în viața socială presupune participarea lui comportamentală, atitudinal motivată din interiorul propriei personalități, la realizarea scopurilor fundamentale ale comunității, implicarea lui în sistemul valorico-normativ care acționează în toate sferele societății. În ultimă instanță, integrarea individului desemnează o participare condiționată valoric [4]. Scopul final al *integrării morale* constă în *interiorizarea valorilor ca instrumente ale necesității sociale în conștiința morală de sine.* Așadar, criteriul de apreciere al calității procesului de integrare îl constituie evidențierea rolului valorii, al sistemului valoric al societății date. Integrarea socio-morală a individului presupune funcționarea acestui sistem ca model operațional, în sensul că el devine motivator în structura moralității individului, permițîndu-i forme de comportament explicit.

În cadrul vieții sociale există o varietate practic infinită de „situații" la care individul participă prin decodificarea valorilor pe care le implică, le presupune fiecare. Individul ia parte, prin muncă și activitate profesională, la organizarea și progresul societății după ce s-a format în atmosfera valorilor tradiționale aflate în mediul social, în spațiul social integrator. Integrarea în universul social cu imensa sa varietate de situații de viață concrete se realizează prin mijlocirea valorilor, în sensul că ele îi obligă pe indivizi să aleagă moduri, tipuri de rezolvare a alternativelor supuse alegerii. Aici, funcționalitatea valorilor morale constă în capacitatea lor de a ajuta individul să rezolve probleme ale situațiilor tipice, oferindu-i un complex de soluții codificate. Valorile canalizează acțiunile individului pe făgașul necesității, îl ajută să-și înscrie acțiunea în limitele ei. Drept urmare, comportamentul, conduita morală a individului este *un unicat*, depinzînd de posibilitățile lui de a descifra sensurile necesității sociale și a le pune în ecuație cu valorile ce-i călăuzesc acțiunile și faptele. Particularitățile vieții morale a fiecărui individ rezultă din modul diferit în care respectivul individ sesizează existența valorilor morale, le conștientizează, și are capacitatea și deprinderea de a le utiliza. Este vorba așadar de o unicitate a conduitei morale, rezultată din unicitatea (originalitatea) răspunsului personal—și aceasta funcție de valorile receptate—în raport cu cerințele necesității ce-l înconjoară și care i se adresează din interiorul spațiului social-integrator.

[4] Vasile Popescu, *Viața socială și procesul integrării morale în socialism*, în „Revista de filozofie", 4/1979, p. 451.

Se instituie, astfel, în viața socială anumite tipuri de conduită morală determinate de valorile care circumscriu respectiva sferă de fapte și comportamente. Valorile devin astfel mijloace standardizate pentru integrarea în social a individului; ele intervin ca un îndreptar pentru indivizi în rezolvarea alternativelor pe care le ridică diferitele situații de viață, în alegerea unui anumit tip de comportament funcție de rolurile pe care le îndeplinește individul (soț, părinte, vecin, prieten, șef etc.). Ca urmare a faptului că cerințele necesității sociale impun standarde de comportare corespunzătoare diferitelor situații în care se află individul, *valorile* apar ca *modele sau tipare de reacție a individului la situația dată*. Valoarea prezidează diversitatea atitudinilor etice ale individului, de la integrarea cît mai deplină în realitatea socială, pînă la evaziunea în „ideal".

În această optică, valoarea are funcția selectării atitudinilor, acțiunilor umane, declarîndu-le pe unele morale, pe altele imorale sau amorale, impunîndu-le pe altele ca paradigme, dezaprobîndu-le pe altele. Cu alte cuvinte, individul preia unele din atitudinile sale morale din structurile sociale în care s-a integrat, organizîndu-și conduita în raport cu valorile preluate. Izvorul valorilor nu este, deci, individul, ci necesitatea socială de la care ele emană sub forma unor cerințe apreciate valoric. Individul le preia în procesul participării la viața socială, iar o dată preluate ele devin valori ale individului. Această preluare nu înseamnă simplă imitație, ci, dimpotrivă, este un act de decizie. Mihai Ralea sublinia că din moment ce orice act etic presupune un trebuie înseamnă că individul, cu subiectivitatea sa, nu pășește în domeniul moral la întîmplare, tras în hazard, ci căutînd și găsind în viața socială cadrele necesare, care nu sînt altele decît valorile.

Prin urmare, *valoarea îi măsoară individului gradul de participare conștientă în procesul formării propriei sale moralități*. Individul preia, funcție de aptitudinile, orizontul său spiritual, profunzimea gîndirii sale, de conștiința sa morală în ultimă instanță, valorile ce-i asigură integrarea în social. Chiar dacă structurile și legile obiective ale vieții sociale apar și sînt trăite ca un determinism riguros, acest determinism nu știrbește cu nimic imensul rol al valorii prin care se produce conștientizarea. „Lupta pentru cucerirea existenței—a naturii, societății și a realizării modelului «omului total»—nu numai că nu ni se înfățișează ca ceva «străin» valorilor, ci ca o condiție primordială a păstrării și îmbogățirii tablei valorilor [5]. În acest mod, în măsura în care sînt interiorizate de către indivizi, valorile devin trăsături ale personalității lor morale. Este cert că *procesul formării personalității morale este un proces de socializare în sensul valorilor morale*.

Valorile sînt reprezentări cristalizate despre ceea ce este bun, moral la nivelul vieții sociale, deci ele pot fi și sînt efectiv utilizate și în calitate de *criterii* în procesul *de autoapreciere și de interevaluare umană*. Valoarea morală estimează măsura în care o faptă, o acțiune este adecvată sau, dimpotrivă, păgubitoare pentru existența individului. De aceea mulți eticieni recunosc posibilitatea utilizării valorilor pentru indicarea gradului de apropiere (aproximare) a unei acțiuni sau fapte morale considerate, față de cerințele necesității sociale din epoca respectivă.

[5] C. I. Gulian, *Bazele istoriei și teoriei culturii*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1975, p. 203.

Totodată, *valoarea morală* se constituie treptat ca *model anticipativ al conduitei*, explicînd tendința de transcendere a individului în social. Ea măsoară intensitatea atracției unui individ în cîmpul de forțe social. Ea scoate în evidență în ce măsură membrii unei societăți, ai unei clase sociale se apropie sau se îndepărtează de necesitatea socială, de cerințele acesteia. Valorile dirijează în spațiul social comportamentul indivizilor în așa fel încît, prin intermediul lor, necesitatea să poată transcende în zona conștiinței și practicii individuale. Vorbind în termeni de eficiență economică, pentru a cîștiga mai mult timp și a cheltui cît mai puțină energie, individul face apel la valori în calitatea lor de prototipuri ce-i orientează acțiunea. Procedînd astfel, el evită greșelile, riscă mai puțin, deoarece valorile condensează experiența socială, devenind astfel tipare mai mult sau mai puțin înțelese și folosite de el în acțiunile la care este obligat să participe ca ființă socială. Căci desfășurarea vieții sociale ar fi imposibilă fără elaborarea unor mecanisme de tipizare, de sintetizare. Așa cum preciza P. H. Chombart de Lawe, „fie că este vorba de a alege între două obiecte, între două situații, între două acțiuni, între două ființe, între două căi posibile, fie că este vorba de o opțiune personală, ori politică, ne orientăm alegerea în funcție de valoarea pe care o atribuim fiecărui obiect, fiecărei ființe, fiecărei căi ce ni se deschide în față. Valoarea care dă relief peisajului social ce ne înconjoară domină întreaga noastră existență și tinde să canalizeze aspirațiile noastre" [6].

Prin valori, individul selectează și evaluează finalitatea procesului său de integrare în viața socială. El procedează la comparări și corelări permanente ale actelor proprii de conduită cu valorile sociale, care în acest caz joacă rolul de etalon. Individul caută să pună de acord modul său de comportare, în sensul acestor etaloane, cu cerințele necesității sociale. Procedînd astfel, individul devine conștient de sine însuși; valoarea capătă pentru el rolul, misiunea de a-i lega responsabilitatea personală de necesitățile sociale care emană de la comunitate.

UU EXPONENT AL IDEII UNITĂȚII POLITICE A POPORULUI ROMÂN: NICOLAE IORGA

DE

ELENA GHERAN-MEWES

Marele istoric Nicolae Iorga s-a situat în fruntea generației care a înfăptuit „Unirea cea Mare" din 1918, încununare a aspirației și luptei multiseculare a poporului român pentru libertate, unitate și independență națională.

[6] P. H. Chombart de Lawe, *Cultura și politica*, București, Edit. politică, 1982, p. 208.

Relevînd rolul poporului și căile sale de luptă pentru unirea într-o singură formațiune statală — de-a lungul istoriei — Iorga sublinia, deopotrivă, importanța ideilor și eforturilor conjugate ale generațiilor, din trecut și prezent, generației tinere revenindu-i, în concepția sa, misiunea „*împlinirii formei politice de viață unitară a poporului român*" [1].

Ideea unității politice a poporului român — argumentată pe baza „romanității orientale", care a supraviețuit, în timp, doar în ținuturile dunărene, fiind o creație exclusivă a „oamenilor pămîntului românesc" — l-a preocupat în mod tenace pe Nicolae Iorga. O demonstrează întreaga sa activitate, cele mai importante dintre lucrările sale speciale sau de sinteză, multe din ele elaborate înainte de desăvîrșirea unității politice a României. Avem în vedere colecțiile sale de documente interne și externe, privitoare la istoria românilor, articolele, studiile, comunicările la sesiunile Academiei Române, și-ndeosebi scrierile în mai multe volume, unele publicate în limbi de circulație europeană, difuzate peste hotare *. În aceste lucrări întreaga istorie multimilenară a românilor — oprimați și liberi — concepută în mod unitar, este integrată în cadrul istoriei universale, luminată intensiv de cunoștințele sale enciclopedice, Nicolae Iorga fiind, așa cum s-a mai spus, „un spirit integral, comparabil cu Voltaire" [2].

Pentru a studia istoria românilor — precizează Iorga, pe urmele cronicarului Miron Costin — trebuie să cunoști „nu numai istoria tuturor vecinilor lor ci și istoria întregei jumătăți orientale a Europei, și cum asupra acestei Europe orientale s-a exercitat la diferite epoci toate curentele de civilizație ale occidentului . . . așa că pentru a da o bună relatare a istoriei acestei națiuni . . . trebuie să cunoști în același timp istoria multor națiuni și a multor teritorii. Apoi mai e și altceva : izvoarele privitoare la istoria românilor sînt foarte puține. . . Am fost nevoit deci să caut și aiurea decît în izvoarele directe pentru a da o expunere neîntreruptă a istoriei românilor. A trebuit să trec prin această metodă și să o fac să intre în sistemul meu . . ." [3]. Cu același prilej el face o mărturisire ce merită să fie reținută : „Dacă am ajuns apoi să tratez despre istoria întregului Orient creștin, a orientului musulman mai pe urmă, și în sfîrșit istoria universală, aceasta se datorește și caracterului cu totul deosebit al studiilor mele despre

---

[1] N. Iorga, *Dezvoltarea ideii unității politice a românilor*, București, 1915, p. 3.

* Dintre acestea amintim: *Acte și fragmente cu privire la istoria românilor*, în trei volume (anii 1895—1897), noua sa colecție de documente culese din bogatele arhive și biblioteci apusene; completată apoi cu 7 volume din colecția Hurmuzaki și „Studii și documente cu privire la istoria românilor" (31 volume; primele patru apărute în anii 1901—1902); *Note critice asupra culegerilor de documente interne românești* (1903) în care atrage atenția asupra însemnătății documentelor privind trecutul istoric și viața social-politică și culturală a românilor din toate provinciile. De asemenea amintim: operele: *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, în două volume (1901); *Istoria literaturii române în veacul al XIX-lea*, în trei volume (1907—1909); *Mihai Viteazul*, scrisă cu prilejul împlinirii a 300 de ani de la moartea domnitorului, tipărită în 1901 în editura „Minerva", *Istoria lui Ștefan cel Mare pentru poporul român*, scrisă cu prilejul împlinirii a 400 de ani de la moartea sa (1904); *Geschichte des rumänischen Volkes in Rahmen Seiner Staatsbildungen*, tipărită în 1905 la Gotha; *Istoria românilor în chipuri și icoane*, 3 vol., București, 1905—1906; *Dezvoltarea ideii unității politice a românilor* (1915); *Istoria românilor din Bucovina* (1917); *Droits nationaux et politiques des roumains dans la Dobroudja* (1917); *Drepturile românilor asupra teritoriului lor național unitar* (1919) ș.a.

[2] G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, compendiu, ed. II-a, București, 1968, p. 219.

[3] N. Iorga, *Generalități cu privire la studiile istorice*, ed. II-a, București, 1944, p. 154.

români" [4]. Interesul pentru universal apare, astfel, ca o prelungire logică al celui pentru particularul românesc.

Numeroase studii și lucrări elaborate de Nicolae Iorga au contribuit masiv la impunerea ideii romanității noastre și la discreditarea unor vechi, mereu reînnoite pseudoteorii privind trecutul poporului român, continuitatea și autohtonia lui sub raport teritorial, ca și drepturile politice și de stat aferente.

Nicolae Iorga arăta că bătălia pentru romanitate a fost cîștigată încă de reprezentanții Școlii Ardelene și că în cursul secolului al XIX-lea distorsiunile tendențioase ale adevărului istoric au fost metodic și cu efect respinse de cei mai de seamă istorici și filologi români (M. Kogălniceanu, A. T. Laurian, A. D. Xenopol, B. P. Hașdeu, D. Onciul, Vasile Pârvan).

Nicolae Iorga, se știe, este autorul cunoscutei teorii despre sensul și rolul istoric al „*romaniilor* populare" în părțile occidentale și orientale ale imperiului roman, după căderea Romei sub loviturile popoarelor migratoare. Potrivit acestei teorii, în regiunile invadate s-au păstrat „insule" de romanitate culturală și politică care, rămînînd în afara structurilor cultural-politice „barbare", au constituit adevărate „Romanii", orășenești și rurale, Dunărea fiind axul principal care lega diferitele „Romanii" orientale, într-un fel de ansamblu, firește neorganizat. Ceva mai tîrziu, confruntarea dintre lumea acestor „romanii" orientale (balcanice și dunărene) și lumea „barbară", în care nu voiau să se dizolve, cunoaște aspecte dramatice, ca în cazul confruntării cu avarii și slavii [5].

Nu zăbovim asupra acestei teorii privind istoria națională și universală elaborată de Iorga după Unire *. Reținem doar argumentarea autorului că „romaniile dunărene" durează mai mult decît „romaniile balcanice", iar destinul celor dintîi (desemnînd realitățile istorico-geografice de la nordul Dunării, care, în timp și în paralel cu etnogeneza poporului român au devenit „romanii", adică „Țări românești") era acela de *a se uni*.

În sprijinul unirii pledează mărturiile întregului trecut al românilor „pe care nici o putere din lume nu-l poate răpi", geografia și arheologia, lingvistica și etnografia, dezvoltarea culturii, ideologia națională.

Concluziile ce se degajă din teoria istoricului evidențiază faptul că românii, subjugați sau liberi, au dreptul la unitate politică deplină și teritoriu național unitar; românii sînt fără îndoială supraviețuitorii în timp ai „Romaniilor orientale" care au creat o civilizație proprie, în care energia și inițiativa națională au știut să contopească într-un tot armonic, potrivit cu situațiile și aptitudinile lor „caracterele civilizației occidentale cu ale celei orientale, ai cărei *moștenitori legitimi și integrali* /sînt/, păstrînd în versiunea aceasta românească așezăminte și legi care nu se pot găsi în forme anterioare, după spulberarea arhivelor Bizanțului și ale Țaratelor slave. . ." [6].

---

[4] *Ibidem.*

[5] N. Iorga, *Istoria românilor*, vol. II, București, 1936, p. 236 și 259.

* O sinteză a autorului acestei teorii, aplicată îndeosebi regiunilor orientale, se află în *La Roumanie danubienne et les barbares au VI-e siècle*, studiu apărut în „Revue belge de philologie et d'histoire", în 1924. Pentru alte indicații bibliografice și expunerea teoriei, acceptată și de alți istorici români, vezi E. Stănescu, *Geneza noțiunii de România*, în volumul *Unitate și continuitate în istoria poporului român*, București, 1968, p. 237—254.

[6] N. Iorga, *Generalități cu privire la studiile istorice*, p. 90.

Este interesant de notat faptul că ideile fundamentale ale lui Iorga asupra unității poporului român se regăsesc nu numai în lucrările științifice monumentale [7], care l-au impus în istoriografia universală, ci și în simplul articol de ziar sau în corespondența personală, unde întîlnim nu puține reflecții și sugestii politice, demne de interes și care, de bună seamă, au acționat la vremea lor în direcția realizării aceluiași ideal de unitate politică a poporului român. În acest sens am putea aminti, de pildă, o scrisoare publicată în „Neamul românesc" la 7 ianuarie 1909, adresată contelui Bellegrad, guvernatorul Bucovinei (pe atunci încorporată în monarhia austro-ungară). Din textul scrisorii ne vom îngădui să cităm cîteva pasaje ceva mai lungi, scrise cu nemărginită dragoste de țară, din care se desprinde cu vigoare o credință neclintită în mult așteptata împlinire a „Unirii celei Mari". „Domnule conte — Punctul dumneavoastră de vedere e foarte firesc : iubiți pe românii care v-au ales deputat* și a căror limbă ați învățat-o, binevoind chiar a-mi scrie și în această limbă, iubită mie mai presus de oricare alta, dar dv. sînteți austriac, dumneavoastră simțiți și gîndiți ca austriac. Îmi îngădui să simt și să gîndesc ca român, eu care sînt român.

Vorbiți de iredentism, nu știu ce e aceea, știu însă că neamul meu are drepturi exclusive asupra teritoriului său național [. . .] La Cîmpulung, unde fusesem invitat pentru o conferință publică, veneam să vorbesc despre trecutul nostru, pe care nici o putere din lume nu-l poate răpi, nici nu-l poate împiedica să ne dea îndrumări și speranță [. . .]". *Post-Scriptum-ul* aceleiași scrisori evidențiază grija lui Nicolae Iorga de a fi bine înțeles, de a nu fi apreciat drept „un dușman al oricărei politici de prietenie cu Austria", precum și convingerea sa că „prietenia sinceră înseamnă concordanță de interese". El sublinia, în acest sens, că atitudinea României în 1909 ar fi cu totul alta față de o „Austrie care ar respecta dezvoltarea noastră economică, o Austrie care ar cruța pe ai noștri ce se află în mîinile ei ; o Austrie care ar scrie măcar, în testamentul ei, drepturile ce le avem asupra pămîntului nostru înstrăinat, ne-ar putea fi prietenă. E întrebarea dacă poate exista?".

Ceea ce a urmat în timp a confirmat previziunile lui Nicolae Iorga. Evenimentele s-au precipitat, criza regimului dualist austro-ungar s-a adîncit și a dus în cele din urmă la destrămarea monarhiei bicefalice prin intensificarea mișcării de eliberare națională a popoarelor asuprite. Opțiunea fundamentală a României, în acest context, a mers în direcția profundelor aspirații seculare ale poporului român de pretutindeni, a constituit

---

[7] Reținem, despre unele din aceste lucrări, aprecierile lui H. Focillon, celebru istoric al artei. Într-o scrisoare adresată lui N. Iorga la 30 noiembrie 1922, referindu-se la lucrarea sa *Arts roumains*, apărută în primă ediție în 1920, Focillon mărturisea : „Opera Dv. îmi confirmă cu putere această noțiune a viguroasei originalități a unei rase milenare, care absoarbe și transformă elemente alogene date, aduse de civilizațiile îndepărtate sau vecine și își alege ceea ce-i trebuie. În pictura românească a secolului trecut, în arta rustică, în frumoasele și impresionantele monumente a căror poezie și măreție le-am simțit ghidate de Dvs., am văzut pretutindeni probele elocvente ale unui geniu puternic și conștient, această acțiune perpetuă a unui suflet național care colorează tot ce i se dă și care cu elemente vechi sau exotice, nu încetează de a crea armonii noi, *vor putea confirma* în mod elocvent, *dacă mai e nevoie, drepturile României la marea sa unitate* (N. Iorga, coresp. mss., vol. 29, p. 946—7, Biblioteca Academiei R.S.R.).

* Deputat al românilor din Cîmpulung Moldovenesc (în Reichsrat).

o decizie cu semnificație istorică. După doi ani de neutralitate, România a intrat în război, alăturîndu-se Antantei (Anglia, Franța, Rusia). În declarația de război a guvernului român, înmînată ministrului Austro-Ungariei la București, la 27 august 1916, se spune : „*România... se vede nevoită de a intra în luptă alături de aceia care pot să asigure înfăptuirea unității sale*" [8], adică a unei aspirații seculare a cărei legitimitate națională și de drept era în afară de discuție.

Evenimentele și deznodămintele marelui război sînt cunoscute. În toamna anului 1918, la Alba Iulia „Adunarea națională a tuturor românilor din Transilvania, Banat și Țara Ungurească, adunați prin reprezentanții lor îndreptățiți", au decretat „unirea acelor români și a tuturor teritoriilor locuite de dînșii cu România".[9]

În chiar orele cînd se desfășurau la Alba-Iulia marile evenimente și se adoptau decizii, „Neamul românesc" publica un articol în care Nicolae Iorga explica, cu deplină înțelegere, esența istorică a mărețului act al unirii românilor de dincolo de Carpați cu „regatul gloriilor și tuturor sacrificiilor". Acesta „*n-a fost un act politic, ieșit dintr-o chibzuire rece, cum nici războiul nostru, al celor de aici n-a fost rezultatul unui calcul îngust. A vorbit atunci voia elementară a veacurilor de avînt zdrobit și de speranțe împiedicate. Fără a uita pe nimeni din cei care au colaborat la această faptă a Unirii, de la general și de la fruntaș ardelean pînă la ultimul ostaș și țăran, omagiul recunoștinței noastre să se îndrepte azi către poporul acesta întreg de oriunde și din toate veacurile, martir și erou*" [10].

În perioada de după război, Nicolae Iorga s-a bucurat ca nimeni altul, de un prestigiu nemaiîntîlnit, dar și de unele împotriviri oarbe și amenințătoare care vizau în el simbolul semnificativ de exponent al unor mari idealuri. Faptul fusese limpede semnalat în coloanele gazetei „Cuvîntul liber", publicație aflată sub influența P. C. R. : „Incontestabil — scria ziarul — d-l N. Iorga este acela dintre românii în viață care se bucură în cuprinsul hotarelor noastre de prestigiul unei glorii cum nu a mai cunoscut altul (...) Momsen, Ranke, Michelet sau Xenopol nu s-au bucurat de aceasta ... La temelia acestei glorii legedare stă dragostea poporului român pentru provinciile alipite [citește: unite cu România], ... pentru acela care i-a cercetat suferința, i-a înțeles durerile și a căutat să le aline... «Neamul românesc» mergea pretutindeni unde slova română putea să fie citită... iar după unire N. Iorga întruchipa România" [11]. Articolul cuprinzînd acest pasaj purta următorul titlu : *Iorga în fața primejdiei.*

Că o atare apreciere se găsea în deplin acord cu realitatea istorică au arătat evenimentele din anii care au urmat și îndeosebi sfîrșitul anului 1940. La 23 noiembrie în acel întunecos an a fost semnat protocolul prin care România adera în mod oficial la pactul tripartit încheiat între Germania lui Hitler, Italia și Japonia. Peste cîteva zile doar în noaptea, de

---

[8] *Cartea Roșie Austro-Ungară.* Document 110.

[9] *Marea Unire de la 1 decembrie 1918.* Biblioteca despărțămîntului București al Astrei, 1943, p. 95, și Vasile Goldiș, *Discursuri rostite în preajma unirii*, București, 1928, p. 18; Ștefan Pascu, *Marea adunare națională de la Alba-Iulia*, 1968, p. 377—378.

[10] „Neamul românesc" din 1 decembrie 1918.

[11] „Cuvîntul liber", nr. 48 din 6 oct. 1934. Iorga, în acei ani, se ridica cu toată forța geniului său împotriva fascismului.

27 — 28 noiembrie, Nicolae Iorga a fost supus torturii, batjocorit și schingiuit. În jurul orei 7,00, în ziua de 28 noiembrie, pe șoseaua Ploiești-Strejnic, pe partea dreaptă a șoselei, pe mirişte, a fost găsit corpul neînsufleţit al marelui om de cultură, savant de renume mondial, profesorul Nicolae Iorga.

De ce nu fusese arestat și judecat în prealabil? Asupra motivului a furnizat, ulterior, lămuriri însăși căpetenia politică a celor care au săvîrșit întunecosul, incalificabilul act: „arestarea lui ar fi făcut mai mare vîlvă în ţară decît a tuturor celorlalţi oameni politici la un loc".

În conștiința poporului nostru, Nicolae Iorga rămîne, alături de alte nume ilustre, marea personalitate intelectuală care, prin cuvînt, scrieri și acţiuni, prin energia nepereche pe care a pus-o în slujba ideii de unitate politică și culturală a poporului român, a devenit exponentul cel mai autorizat al generaţiei care a înfăptuit „Unirea cea Mare" și al celei care, ulterior, a rezistat cu eroism forţelor subversive interne și celor expansioniste externe, ostile măreţului act de împlinire istorică.

IMPLICAŢII ESTETICE ÎN OPERA CRITICĂ A LUI ILARIE CHENDI*

DE

VASILE MORAR

Critic asiduu, prezenţă constantă și remarcabilă în nenumăratele reviste ale vremii, în care a publicat studii, articole, recenzii, foiletoane, Ilarie Chendi ocupă un loc recunoscut în cadrul istoriei criticii din România.

Întrebarea legitimă care se pune este în ce măsură autorul *Foiletoanelor*, adept declarat al criticii impresioniste, dar în același timp și marcat permanent de ideea conjuncţiei necesare dintre conţinutul *naţional* al operei și valoarea sa estetică, poate ocupa un loc justificat și într-o istorie a gîndirii estetice din ţara noastră. Prima constatare globală care se impune în cazul celui care a teoretizat și practicat critica impresionistă înaintea lui Lovinescu, care-i va conferi acesteia un statut paradigmatic la noi, este aceea că, Ilarie Chendi, considerat în același timp ca un „semănătorist *avant la lettre*", n-a eludat în circumscrierea obiectului criticii și în demersul său evaluativ nici instanţa esteticii ca disciplină teoretică distinctă, aflată pe un palier superior. Cazul lui nu este însă similar decît într-o oarecare măsură aceluia al lui Titu Maiorescu și Constantin Dobro-

---

* Ilarie Chendi (1871—1913), născut în comuna Dîrlos — judeţul Sibiu, a urmat Seminarul teologic andreian din Sibiu, apoi filosofia la Universitatea din Budapesta. A funcţionat ca bibliotecar la Biblioteca Academiei Române, unde va lucra neîntrerupt din 1898 pînă la moarte (1913). În calitate de scriitor și critic literar a colaborat la revistele: „Telegraful român", „Tribuna", „Tribuna poporului" (din Arad), „Familia", „Sămănătorul", „Viaţa literară", „Luceafărul", „Noua revistă română", „România jună" etc.

geanu-Gherea care elaboraseră prin implicare reciprocă și reciproc susținută atît un corpus de *idei estetice* proprii cît și unul de teorie și activitate critică corespondentă. Dacă la aceștia din urmă se produce o conexiune de fundament a principiilor estetice generale cu susținerile interioare ale actului critic, în cazul lui Ilarie Chendi nu poate fi vorba de o aspirație înspre elaborarea unei teorii estetice proprii, ci de o operație critică propriu-zisă care conține și se articulează inevitabil cu un număr de teoreme estetice eterogene, a căror justificare însă nu-l preocupă explicit decît în măsura în care el sesizează că acestea intră în legătură cu ceea ce astăzi am spune că reprezintă *statutul* ontologic și axiologic al criticii, al criticii pe care el o vedea în dubla ei ipostază, pe de o parte, de sesizare a valorii prin intermediul impresiei și de afirmare a acesteia, iar pe de altă parte, de negare vehementă a oricărui produs literar neizbutit estetic. „Datoria lor (a criticilor, *n. n.*) este de *a căuta numai frumosul în toate* (*s. n.*) și a-l semnala cititorilor" [1].

Prin urmare, Chendi este primordial critic literar și nu estetician filosof sau cercetător pozitiv în domeniul artei.

De fapt, înțelegerea fundamentelor criticii sale într-o perioadă de acute contradicții sociale (este perioada premergătoare și ulterioară răscoalelor țărănești din 1907) și de necesare clarificări ideologice și literare, (apare „Semănătorul" în 1901 și „Viața românească" în 1906), se poate realiza însă și prin decelarea substratului teoretic de întemeiere a chiar acestor principii.

Astfel, spre exemplu, repudierea de către critic în termeni violenți a poeziei simboliste, a poeziei „decadente", precum și, în primul rînd, cecitatea lui la noutatea în plan estetic a poeziei lui Macedonski [2], nu sînt explicabile doar prin aderența lui la principiile criticii impresioniste sau numai făcînd apel la relațiile sale de inamiciție, ci devin mai lesne comprehensibile raportîndu-ne la situarea sa fermă, rectilinie de partea ideologiei țărănimii, la preferința și opțiunea sa pentru creațiile de artă stenice, armonioase, cu un fond realist și optimist, o artă „sănătoasă", plină de conținut moral. Înseși trăsăturile caracteristice ale artei, legile de bază ale acesteia sînt date în virtutea aceluiași principiu ideologic pe care Chendi l-a promovat și apărat întotdeauna. Arta —după el—trebuie să se definească prin *simplitate* și *gîndire adîncă*, *armonie* și *bun gust*, după cum se poate constata, elemente de caracterizare identificabile atît în arta populară și cea cultă clădită în strînsă continuitate cu aceasta, dar și însușiri ce aparțin istoric și tipologic vieții și manifestărilor sociale și spirituale ale țărănimii.

[1] *Schițe de critică literară*, București, Cultura Națională, 1924, p. 24. „În critica literară, ca și în istorie, natural că nu se tratează decît despre stabilirea adevărului. Dar unul este adevărul obiectiv și altul cel subiectiv... Orice critică este o ciocnire între personalitatea artistului și aceea a criticului. Se întîmplă însă că personalitățile nu sînt deopotrivă... Fiecare va căuta să-și opună voința... Și din această firească pornire naște negațiunea, care este arma criticului subiectiv... (iar) spiritul de negare este acela care-ți distruge fantomele și-ți redă adevărul". (Ilarie Chendi, *Schițe de critică literară*, București, Cultura Națională, 1924, pp. 3—4).

[2] G. Călinescu marchează abrupt acest fenomen: „Asupra lui Al. Macedonski, Chendi a voit să scrie un articol obiectiv scoțînd în evidență cusururile și însușirile. Însă cusur e numit obiceiul de a vorbi de sine al lui Macedonski *ca și cînd subiectivitatea n-ar fi chiar izvorul liricei*" (*s.n.*) (vezi: *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, București, Fundația regală pentru literatură și artă, 1941, p. 566).

Ilarie Chendi era familiarizat cu ideile de bază ale esteticii filosofice, inclusiv cu cele avansate anterior de Maiorescu [3] și Gherea și, desigur, așa cum rezultă din textele sale, cunoștea și tendințele scientiste din istoria atunci recentă a disciplinei, odată cu ascensiunea cercetărilor de psihologia artei în primul rînd, dar nu va acorda acestei din urmă orientări un interes susținut, cu excepția unor articole în care preocuparea vizează teme astăzi îndeobște recunoscute ca fiind de competența sociologiei artei [4]. În acest context trebuie arătat că într-un fel firesc, Ilarie Chendi înrădăcinat adînc în necesitățile istorice, naționale, sociale și culturale ale României acelui timp, receptate prin filtrul unei sensibilități de factură sămănătoristă, nu va încorpora în ansamblul operei sale, în textul și subtextul său critic, decît un număr *preferențial*, redus de idei ale esteticii filosofice tradiționale, universale și românești. Se poate observa în acest sens că selecția s-a produs în acord și avînd ca bază de determinare tocmai aceste necesități, cea primară fiind după el necesitatea de a include, de a cuprinde în operă, curentul trainic, peren, „sănătos" al vieții poporului, al țărănimii îndeosebi, a *„acestor oameni normali și sănătoși"* [5] (*s.n.*). Totodată el reține și întărește validînd ideea, prezentă atît în tradiția esteticii filosofice cît și-n tradiția culturală și de viață a poporului, că arta și literatura au o putere benefică, de asigurare a coeziunii sociale și naționale, de activare a forțelor subiectivității într-o direcție care să privilegieze, viața, fiind pentru el incontestabil „rolul frumosului și al armoniei în viața celor mulți" [6]. Căci, afirmă Chendi, „cu mai multă dragoste și pricepere pentru frumos, viața le-ar fi mai dragă tuturora și manifestările ei diferite mai lipsite de brutalitate" [7].

Dealtfel, Ilarie Chendi, critic caustic al stărilor sociale și cultural-artistice ale vremii sale, arată că această funcție este în scădere, deși predispoziții există în viața poporului nostru : „Românul de felul său are înțeles pentru *armonia formelor* (s. n.) ; soția sa e meșteră în compoziția de culori la țesături ; copiii săi, cînd pornesc pe drumul iubirii, se pierd în melodiile cele mai duioase. De decenii încoace însă nu se observă nici o evoluție, căci gusturile au rămas tot așa de primitive ; rolul tradițiilor, obiceiului și al instinctului în viața intimă a rămas tot preponderent. . ." [8]. Remediul preconizat, soluția întrezărită pentru afirmarea deplină a acestui atribut major al artei adevărate, Chendi le vede în conștientizarea de către scriitori a legăturii de nesuprimat dintre artă și popor. „Și n-ar fi astfel dacă scriitorii ar înțelege odată că *precum arta are nevoie de popor*

---

[3] S-a raportat la Titu Maiorescu încă din 1898 cînd scrie cronica literară intitulată *D-l Titu Maiorescu despre „Tinerii noștri poeți"*, apărută în „Familia" nr. 9, 1898.

[4] Interesat de geneza operei, Chendi se întreabă, totodată, asupra menirii sociale și naționale a scriitorului, a raportului său cu publicul etc. (vezi foiletoanele : *Scriitorii și problemele vieții sociale*, „Tribuna", 1910, nr. 29, p. 1 ; *Ce te îndeamnă să scrii*, în „Tribuna", 1910, nr. 180, p. 1 ; *Lipsa de scriitori în clasa superioară*, „Tribuna", 1908, nr. 31, p. 1 etc.

[5] Ilarie Chendi, *Fragmente — Informațiuni literare*, București, Edit. Minerva, 1905, articolul *Arta și poporul*, p. 110.

[6] Ilarie Chendi, *op. cit.*, p. 111.

[7] Ilarie Chendi, *op. cit.*, p. 112.

[8] *Ibidem.*

(*s. n.*), tot așa poporul trebuie să se împărtășească de o educație artistică mai serioasă" [9]. Nesesizînd însă mutațiile produse în gust ca urmare a transformărilor sociale, dar mai cu seamă culturale de la începutul acestui secol, Chendi va dezvălui o relativă opacitate, după cum s-a arătat înainte, la curentele moderniste, etichetate de el drept „decadente", deși excepțiile nu lipsesc de la această regulă.

Potrivit unei concepții de larg uz în epocă, pentru Chendi există o indisolubilă corelație între valoarea estetică și afirmarea prin intermediul acesteia a unor conținuturi naționale și morale specifice poporului nostru. De notat însă că, deși Chendi acordă preeminență unei condiții extraestetice, prezența unei ideatici naționale și morale în operă, el invocă nu o dată *criteriul estetic* ca atribut ce nu poate fi suspendat în judecata critică de valorizare. În acest sens și face trimitere la obligativitatea talentului ca un indicator al atestării prezenței valorii estetice atunci cînd îl apreciază pe Duiliu Zamfirescu : „De ce D. Zamfirescu nu e socotit țărănist? Fiindcă romanul d-sale e scos cu talent. . . *Aici se reduce totul. Nu țărănist, sau netărănist: artă sau neartă, îndemînare sau diletantism, asta e întrebarea*" [10]. Tot Chendi discriminează adecvat între tendințele morale, inerente operei reușite și cele moralizatoare care alterează sau suprimă valoarea estetică. „N-am avut niciodată pretenția de a cere poeților opere cu *scopuri moralizatoare* (*s. n.*). Dimpotrivă, credem necesară cea mai intimă legătură între artă și viață. Cînd însă scriitorul vrea să ridice urîtul, scîrbosul și prostituția la valoarea subiectelor cele mai demne . . . nu putem să ne facem mari iluzii de talentul său" [11]. Arta mare, adevărată, care „se leagă de ceva real și trăit", trebuie să reflecte „viața. . . așa cum este cu toate păsurile și bucuriile ei" [12], iar scriitorului de talent îi trebuie „legături distincte cu viața neamului său, cunoașterea trecutului literar și istoric al acestuia și putere originală de a crea" [13].

Ilarie Chendi, acaparat de activitatea critică curentă și crezînd în capacitatea *foiletonului* [14], ca genul cel mai propice unei atari întreprinderi limitate, nu-și propune să elucideze mai în profunzime o temă proprie unui discurs filosofic asupra artei și frumosului, cum este aceea a gradului de validitate a judecății critice. În fond, acest fapt este compatibil la el cu crezul său impresionist pe care-l și teoretizase preluînd și dezvoltînd ideea criticului german Adolf Bartels : „Totdeauna criticul își prezintă personalitatea sa ca o garanție pentru adevărul celor spuse. El singur, ca individ, pronunță o judecată critică și depinde de ceilalți indivizi, dacă se alătură sau nu la judecata lui. De aceea *nici nu există o critică științi-*

---

[9] *Ibidem.*

[10] Ilarie Chendi, *Ce este literatura țărănistă?* în „Viața literară și artistică", I, 1907, nr. 27, p. 213.

[11] Ilarie Chendi, *Foiletoane*, București, „Minerva", 1904, p. 200.

[12] *Idem*, p. 114.

[13] Ilarie Chendi, *Foiletoane*, București, „Minerva", 1904, p. 10.

[14] Tradiția pe care o revendică Chendi se originează în seria deschisă de Eliade Rădulescu printr-un foileton publicat la 7 iunie 1829 în „Curierul Român". „Fără a fi foiletonist în înțelesul strîns al cuvîntului, lui Eliade îi rămîne totuși meritul de a fi întemeiat foiletonul nostru și critica română" în : *Foiletoane*, București, Edit. Minerva", 1904, p. 4.

fică, nici măcar ca știință aplicată, ci pur și simplu *opinii* ce se impun de cîte ori se pronunță de oameni care posedă calitățile de critic născut: talent, cinste și cultură literară" [15] *(s. n.)*.

Concluziv, putem arăta că, evaluată global estetica implicită din opera de critic a lui Ilarie Chendi ne apare astăzi ca diminuată în unitatea ei prin prezența simultană a două atitudini, a impresionismului, pe de o parte, și a „esteticii sămănătoriste", pe de altă parte. Unitatea este alterată prin aceea că în cazul primei atitudini nu se admite obiectivitatea judecății de valoare și valorizare, iar în cel de-al doilea caz se implică din contră o conjuncție între conținutul determinat al operei și adevărul estetic al acesteia.

[15] Ilarie Chendi, *Foiletoane*, București, Editura Minerva, 1904, p. 6.

JEAN PIAGET ȘI FORMAREA GÎNDIRII DIALECTICE

DE

GHEORGHE TRANDAFIR

Cunoscut prin cercetările sale de epistemologie genetică, prin investigațiile sale — reluate și continuate din variate unghiuri — asupra dezvoltării intelectuale a copilului, ca prim pas pentru deslușirea genezei capacității de cunoaștere umană, Jean Piaget dezbate în ultima sa lucrare, *Les formes élémentaires de la dialectique* *, dezvoltarea și amplificarea gîndirii dialectice la copiii de diferite vîrste. Descrierea detaliată a experimentelor, în ordinea crescîndă a complexității lor, prezintă, desigur, un interes major, în primul rînd pentru psihologi. Totodată, însă, prin implicațiile teoretice mai largi, lucrarea contribuie la analiza caracterului dialectic al gîndirii omenești.

Astfel, cea mai simplă experiență constă din prezentarea unui set de 20 de imagini de animale neclasate, disparate (5 mamifere cu patru picioare 5 păsări între care și un pinguin, 8 artropode între care și 5 insecte, 2 moluște) dispuse în patru coloane, și pe care subiectul le poate manipula cum dorește. Experimentatorul îi arată copilului că are și el același set de imagini, pe care apoi le ascunde. Scoate una din ele, o ține tot ascunsă, și cere copilului să ghicească această imagine, procedînd prin întrebări (la care nu se răspunde decît prin „da" sau „nu"). Experimentatorul insistă de la început asupra necesității de a gîndi bine întrebările, pentru a le pune pe „cele mai bune". Pe parcurs, copilul e întrebat dacă nu poate găsi întrebări mai bune, care să-i aducă mai multe informații. În altă variantă a jocului sînt ascunse, simultan, două-trei imagini de animale care au un raport între ele (de ex. sînt zburătoare), dar fără a indica acest raport și nici faptul că el există. De aici, experimentatorul obține numeroase indicații asupra raporturilor între predicate, concepte, judecăți și inferențe. J. Piaget distinge în aceste situații trei nivele. Primul, propriu copiilor de 4—6 ani, se caracterizează prin întrebări de genul : „E tigrul"?, „E maimuța?" etc. fără modificări sau justificări. Dacă li se cer explicații : „De ce crezi că am ascuns maimuța?" răspunsul este de tipul : „Pentru că n-ai ascuns tigrul !". La al doilea nivel, propriu copiilor între 7—11 ani,

* Gallimard, Paris, 1980.

întrebările sînt de genul : „Zboară"?, „Înțeapă?" etc. Modificarea este, de acum, profundă ; apare construcția de „forme", cu inerențe și interpătrunderi. La al treilea nivel, care apare între 11—12 ani, întrebările sînt însoțite de comentarii care utilizează cu pertinență termeni inferențiali, cum sînt : „pentru că", „deoarece", „deci", „așadar" etc.

Experimentele prezentate în lucrare cresc în dificultate și complexitate. Ultima experiență relatată de autor (cea din cap. XI) urmărește modul cum se raportează subiecții la un dispozitiv în aparență simplu, dar căruia nici un adult nefizician nu-i înțelege mecanismul. E vorba de jocul numit „pasărea care bea", reprezentînd o pasăre cu picioarele lungi și gîtul de asemenea lung, care, alternativ, se apleacă și își bagă ciocul într-un pahar cu apă (fără a absorbi, de fapt, din ea), pentru a se redresa apoi, apa trecînd în „pîntecele" ei în urma numeroaselor balansări ale gîtului. Aceste două faze se succed în mod automat și indefinit, fără a cere altă intervenție decît punerea inițială în mișcare. Interesul pentru aceste faze constă în faptul că lichidul circulă cînd într-un sens, cînd în altul, ceea ce presupune două subsisteme opuse. J. Piaget urmărește, și aici, diversele nivele de interpretare. La un prim nivel, subiecții se caracterizează prin căutarea unui factor unic care să explice, rînd pe rînd, urcarea și coborîrea gîtului păsării („E un automat" !, „E ceva care îl face să coboare și să urce !", „Apa îl face să se miște !" etc.). La un al doilea nivel se leagă observații succesive : „Se schimbă greutatea", „Apa trece dintr-o parte a corpului în alta" etc. La al treilea nivel, fără a ajunge la explicarea științifică a fenomenului, se evită cercul vicios, se caută inter-dependențe, inter-reacții între subsisteme etc.

În „Concluziile generale" din capitolul final (XII), J. Piaget subliniază că din experimentele întreprinse și descrise (firește, mult mai numeroase și diversificate decît le-am surprins noi, în referirile de mai sus) rezultă că „dialectica nu se reduce la forma restrînsă pe care unii ar voi să i-o impună (teze, antiteze, sinteze), dar nici nu se confundă, din acest motiv, cu funcționarea oricărei activități cognitive" (p. 213). Numai *construcția* structurilor este dialectică, nu și ceea ce putem obține din ele, o dată construite. *Procese dialectice*, precizează J. Piaget încă din primele pagini ale lucrării sale, se pot observa *la toate nivelele gîndirii* și chiar *ale acțiunii*, dar numai atunci cînd e vorba de *construirea unor forme care nu se deduc prin simple căi „discursive" din structuri sau din propoziții cunoscute anterior*. Este eronată, subliniază el, opinia potrivit căreia orice formă de gîndire este de la început și rămîne constant dialectică, ca și cum între frazele de construcție dialectică nu ar exista și faze de echilibru, cînd simpla logică discursivă e suficientă pentru a degaja consecințele necesare din afirmări și negări conținute dinainte. „*Dialectica* — arată Jean Piaget — constituie *aspectul inferențial al oricărui proces de echilibrare*, în timp ce sistemele echilibrate nu mai dau loc decît unor inferențe discursive, de unde rezultă o alternanță continuă, dar de durate variabile, între cele două faze : de construcție dialectică și de exploatare discursivă" (p. 10). Studiul genetic al formelor elementare ale dialecticii întîmpină, între alte dificultăți, explicarea faptului că în cursul proceselor de echilibrare se ajunge la rezultate a căror necesitate internă pare să implice constatarea că ele erau preformate sau predeterminate în situațiile ante-

rioare înlăuntrul cărora, însă, subiectul nu le observa sau, mai simplu, nu devenea conștient de ele. În termenii autorului, „necesitatea finală nu constă, oare, decît din ridicarea unui văl care împiedica atingerea ei de la început, sau e însoțită de un demers retroactiv care îmbogățește, dar ulterior, ceea ce nu era inițial decît elaborare progresivă de noutăți reale și productive?" (p. 10). Experimentele desfășurate au evidențiat temeiul celei de a doua soluții : „Într-adevăr, orice dialectică comportă procese circulare între demersuri proactive și retroactive și acestea sînt cele care explică formarea unor aparențe de necesități preformate, cînd de fapt necesitatea autentică nu se constituie decît în cursul și la capătul oricărei dezvoltări dialectice" (p. 10—11). În legătură cu această problemă a *ineității*, Jean Piaget precizează : „N-am negat niciodată faptul că există o parte de ineism, deci de preformare biologică, în orice comportament, chiar în cele mai elevate (și aceasta, deoarece, toate fac să intervină factorii ereditari ai funcționării nervoase)... Există, deci, la toate nivelele un mic sector de necesitate preformată, pe care îl actualizează sau îl utilizează orice dezvoltare dialectică", dar „această parte de necesitate preformată este departe de a putea da seama de cele mai elementare interdependențe dintre subiecți și obiecte, care, în loc să se simplifice, devin tot mai complexe odată cu progresele cunoașterii... În al doilea rînd, cu cît un comportament este mai complex și rolul pe care îl joacă această mică parte de ineitate este mai neînsemnat" (p. 11—12). Concluzia care se degajă este că „*dialectica* constă, în esență, din construirea de *noi interdependențe între semnificații*" (p. 12).

Experimentele realizate au pus, totodată, în lumină un număr de *caractere comune* sau *proprietăți* care sînt evidente în toate situațiile dialectice, fiecare din aceste caractere comune presupunînd și antrenînd pe toate celelalte. Este, poate, aspectul central al contribuției lui J. Piaget în analiza genezei și specificului gîndirii dialectice.

Astfel, potrivit concluziilor sale (p. 214 — 218), cel *mai general caracter comun* al gîndirii dialectice este *construcția de interdependențe* nestabilite pînă atunci între două sisteme A și B, concepute anterior fie ca opuse, fie pur și simplu ca străine unul de altul. Ele ajung să fie considerate ca subsisteme ale unei noi totalități T, ale cărei caractere de ansamblu nu aparțineau nici lui A nici lui B înainte de reunirea lor. În al doilea rînd, există deja dialectică—arată J. Piaget—în cazul unor *interdependențe stabilite între părțile aceluiași obiect.*

În al treilea rînd, *orice nouă interdependență dă naștere la „depășiri"*, atunci cînd, adăugîndu-se celor precedente, conduce la o nouă totalitate T_2, față de care precedenta T_1 devine un subsistem.

A patra trăsătură proprie dialecticii, ca proces de gîndire, este *intervenția unor circularități sau spirale în construcția interdependențelor.* Diferența lor de cercurile vicioase ține, esențial, de faptul că dinamica acestor interacțiuni comportă, în mod necesar, un aspect de *succesiune*, astfel că orice progres în sensul construcției proactive provoacă remanieri retroactive care îmbogățesc formele anterioare ale sistemului considerat.

În al cincilea rînd, *orice dialectizare conduce la relativizări*, datorită însuși faptului că un caracter pînă atunci izolat, și care apărea deci ca ceva absolut, este pus în relație cu altele, prin jocul interdependențelor.

„Aceste cinci proprietăți ale oricărei dialectici — arată J. Piaget — se rezumă într-o a șasea proprietate, care îi furnizează semnificația generală : *dialectica constituie aspectul inferențial al oricărei echilibrări.* Pentru a înțelege sensul acestei formulări trebuie, mai întîi, să distingem cu grijă echilibrarea, ca proces constructiv care conduce la formarea de structuri, și echilibrarea ca stare stabilă atinsă prin aceste structuri o dată construite. În acest ultim caz, ceea ce se poate obține din ele fără a le modifica sau depăși se reduce la inferențe discursive pe care ar fi abuziv să le considerăm drept dialectică. Dimpotrivă, dacă o structură stabilă dă loc la noi interdependențe cu o alta, avem din nou dialectică pentru că apare formarea unei noi totalități, care cere noi procese de echilibrare" (p. 217). În toate aceste cazuri—subliniază J. Piaget—cînd are loc construcția a ceva nou, „echilibrarea se prezintă sub trei forme care corespund unei sau altei varietăți de interacțiuni, după cum urmează : a) echilibrarea relațiilor dintre subiect și obiecte (sau între asimilări și acomodări). . . b) coordonarea subsistemelor și c) echilibrarea între diferențieri și integrări, care pot fi antagoniste sau solidare și nu constau în subsisteme, ci într-un reglaj al interdependențelor și al construcției noilor totalități" (p. 217 — 218).

Din această perspectivă, Jean Piaget constată următoarele opt forme de interdependență ;

—o îmbogățire reciprocă, mai mult sau mai puțin simultană, a subsistemelor constitutive ale unui sistem de ansamblu sau a părților unui aceluiași obiect conceptual ;

—interdependența care asigură conservarea sistemului total, grație compensărilor între variațiile subsistemelor ;

—coordonarea între subsisteme invariante care se zămislesc inferențial, unele pornind de la altele, și care conservă întregul în cadrul deplasărilor sale sau ale observatorului ;

—interdependențe multitransformaționale, care au loc atunci cînd acțiunile subiectului modifică sistematic relațiile între elementele unui sistem, în vederea utilizării acelora care rezultă ;

—interdependențele între acțiunile exploratoare ale subiectului care caută să coordoneze relațiile nonobservabile ;

—alternanța în construirea a două subsisteme care dau naștere, la rîndul lor, la un altul ;

—interdependența realizată atunci cînd factorii unuia din cele două subsisteme intră în acțiune în cazul în care factorii celuilalt încetează să intervină ;

—interdependența care constă în a distinge pseudo-dependențele de dependențele reale, adică a construi un ansamblu de interdependențe posibile, dintre care unele sînt actualizate, iar altele nu (p. 219 — 220).

În total, Jean Piaget distinge trei mișcări dialectice, și anume : a) punerea în interdependență a formelor necesare asimilațiilor ; b) punerea în interdependență a proprietăților atribuite obiectului ; c) sinteza acestor forme și conținuturi, sinteză care dobîndește funcția de „modele" ; acestea din urmă determină atît progresele în cunoașterea aproximativă a obiectului, cît și reculurile acesteia, datorate noilor probleme ridicate de ele (p. 223).

O atenție aparte este acordată în lucrare *rolului esențial al negațiilor, al contradicției*, al „identității contrariilor", adică, în formularea

autorului, „rolului pe care dialectica clasică îl atribuie negativității". Din însuși faptul că dialectica constituie mecanismul inferențial al echilibrării, rezultă că negațiilor le este atribuit un rol cel puțin egal cu cel atribuit afirmațiilor. Negația, precizează J. Piaget, trebuie considerată ca „rezultînd ea însăși dintr-o construcție, fără a o crede preformată în orice acțiune și în orice gîndire, ceea ce ar fi de fapt antidialectic. Altfel spus, negația trebuie concepută ca fiind, totodată, un produs și, în retur, un instrument al unei dialectici formatoare a propriilor sale instrumente formatoare" (p. 224). În continuare, el observă că atunci cînd Hegel se referă la concept ca „conținînd contrariul său" sau vorbește despre „identitatea contrariilor", „am putea interpreta aceste expresii (și mulți autori fac aceasta, fără ca noi înșine să ne putem decide, deoarece rămînem departe de a crede că l-am înțeles pe Hegel !) ca comportînd o predeterminare a negației în orice concept, chiar (sau mai ales) dacă acesta este definit ca un « spirit » cu activitate autonomă. . . Pentru noi, dimpotrivă, ideea că orice concept « conține » contrariul său semnifică dialectic că construcția fiecărui concept implică pe aceea a contrariului său sau cel puțin posibilitatea lui. . . La fel « identitatea contrariilor » nu este o identitate stabilită, ci o implicație reciprocă : fiecare operație implică inversul său, dar nu « este » inversul său !" (p. 224 — 225). Pe scurt, în concepția piagetiană, construcția negațiilor este produsul unei dialectici elementare, înainte de a deveni instrumentul unei dialectici superioare, „dacă *omnis determinatio est negatio*, cum spunea Spinoza, trebuie să admitem că și *omnis negatio est determinatio*, aceste două implicații reciproce cerînd și una și alta construcții dialectice" (p. 225).

Interesul teoretic al acestei lucrări este sporit și de postfața care o însoțește, semnată de Rolando Garcia, fost decan al Facultății de științe de la Universitatea din Buenos Aires. Intitulată *Dialectică, psihogeneză și istorie a științelor*, ea avansează o serie de aprecieri, uneori surprinzătoare, asupra operei lui Jean Piaget, mai ales din perspectiva raporturilor ei cu dialectica materialistă.

„Epistemologia genetică — scrie R. Garcia — a fost rar considerată o teorie dialectică a cunoașterii. Referințele lui Piaget însuși la acest aspect al teoriei sale sînt răzlețe și indirecte" (p. 230). Analiza dimensiunii dialectice a epistemologiei genetice întîlnește, în general, *trei tipuri de reacții* — constată autorul postfeței —, și care toate coincid, însă din motive mult diferite, în intenția de a disocia gîndirea lui Piaget de dialectică și, în special, de școlile de gîndire derivate din Hegel și din tradiția marxistă. Astfel, *un prim tip de reacție* vine din partea adversarilor materialismului dialectic, a celor care îi resping și pe Hegel și pe Marx, și plasează epistemologia genetică — prin demersul ei experimental, prin metoda sistematică de a trata problemele, prin coerența internă a teoriei „la un nivel de reflecție mult diferit de gîndurile obscure, vagi și puțin coerente ale gînditorilor dialecticieni" ; ei avertizează cu orice prilej : „Nu trebuie să se creadă că referințele piagetiene la dialectică au de-a face cu Hegel și Marx" (p. 229 — 230). Această poziție a fost net exprimată de Desanti, în intervențiile sale la Simpozionul Centrului Internațional de epistemologie genetică, de la Geneva, din iunie 1978. Un *al doilea tip de reacție* ar aparține unor teoreticieni marxiști pentru care referințele lui Piaget la dialectică ar fi „curse

de care trebuie să ne ferim" și deci ar trebui respinse „deoarece nu țin seama de dimensiunile sociale ale cunoașterii". Avertismentul lor ar suna astfel : „Nu trebuie să ne gîndim că așa-zisa dialectică a lui Piaget are ceva de-a face cu Hegel și Marx. Nu vă încredeți în Piaget !" (p. 230). În fine, *al treilea tip de reacție* ar fi propriu tot unor teoreticieni marxiști, de astă dată influențați de dogmatism, pentru care epistemologia modernă se reduce la exegeza lui Marx, trecută prin Engels și Lenin. Orice abatere este condamnată ca ducînd fatal la idealism. De aceea „epistemologia genetică, în măsura în care face ceva diferit, nu poate pretinde nici o filiație cu adevărata tradiție marxistă" (p. 230).

Comentariile lui Rolando Garcia converg spre o a patra poziție, „în care nu e comod să te afli", dar care are intenția de a deschide o dezbatere cît mai nuanțată asupra operei piagetiene.

Pentru R. Garcia este evident faptul că cercetările lui J. Piaget nu au fost călăuzite de o anumită atitudine „pentru "sau „contra" lui Hegel sau Marx, dar i se pare posibilă plasarea reprezentantului epistemologiei genetice în continuarea unei linii de gîndire epistemologică modernă care trece prin Hegel și Marx, fără însă ca aceasta să implice discuții privind măsura în care „răspunsurile" piagetiene se îndepărtează de cele ale autorilor clasici amintiți. În lucrările lui Marx, precizează R. Garcia, găsim o serie de observații profunde, deși răzlețe, asupra teoriei cunoașterii ; cele mai cunoscute ar fi cele din cap. III al *Introducerii la critica economiei politice*. Autorul postfeței citează pasajul despre raporturile dintre „concret" și „abstract", descoperind că el „coincide perfect cu gîndirea piagetiană" : „Orice cititor avertizat de lucrările piagetiene (de la «construcția realului » la « echilibrare ») va recunoaște *identitatea de concepție* asupra unuia din punctele esențiale ale teoriei epistemologice" (p. 231 — 232).

În continuare R. Garcia observă cu surprindere că în scrierile lui Lenin poate fi pus în evidență „un program de cercetare care *coincide* cu cel al epistemologiei genetice în două din punctele sale, dintre care, unul (psihogeneza), este în centrul acesteia" (p. 232). Astfel, în *Caiete filosofice*, Lenin enumeră domeniile cunoașterii din care trebuie să fie compusă teoria cunoașterii și dialectica, și printre ele menționează și „istoria dezvoltării intelectuale a copilului, a animalelor". Și R. Garcia conchide : „A concepe cunoașterea ca un proces și nu ca o stare ; a considera mecanismele proceselor de cunoaștere în istoria cunoașterii socializate și în istoria individului în dezvoltare, iată două puncte esențiale ale epistemologiei genetice, deja anticipate ca un drum urmat de către unul din liderii școlii marxiste (p. 232). Și tot autorul postfeței constată că în comentariile sale la *Știința logicii* a lui Hegel, Lenin—în aceleași *Caiete filosofice*—remarcă obscuritatea unor definiții hegeliene și enumeră ceea ce ar trebui să constituie „elementele dialecticii" ; Lenin menționează trei asemenea elemente, apoi adaugă : „cred că aceste elemente ar putea fi prezentate mai detaliat astfel" [1] și alcătuiește o listă de 16 elemente : „Noi găsim în această dublă listă — observă R. Garcia—*germenele* a ceea ce Piaget descrie în concluziile prezentei lucrări drept « caracterele comune pe care le regăsim în toate situațiile dialectice »". Aceste „convergențe surprinzătoare",

[1] V.I. Lenin, *Caiete fiosofice*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 185.

„aceste cîteva apropieri" îl determină, pe R. Garcia să aprecieze, în sensul unor remarci ale lui Lucien Goldmann că „Piaget aparţine — fie că vrea, fie că nu — unei linii de gîndire la care aparţin deopotrivă cei care sînt consideraţi ca fondatorii cei mai importanţi ai *şcolii dialectice a timpului nostru*. Mai mult, *noi considerăm* că epistemologia genetică a realizat (sau a început să realizeze) programul de cercetări psihogenetice şi sociogenetice pe care Lenin l-a indicat ca necesar, metodologic vorbind, pentru a ajunge la o teorie a cunoaşterii, care, în ochii lui, nu putea fi decît dialectică" (p. 237).

Opera lui Piaget îşi aşteaptă, deopotrivă, comentatorii şi continuatorii. Ea se înscrie în linia ascendentă a efortului de investigare a caracterului dialectic al gîndirii umane, al procesului de cunoaştere.

TEME ŞI ORIENTĂRI ACTUALE ÎN LOGICA ŞI FILOSOFIA ŞTIINŢEI

DE

ILIE PÂRVU

Congresul Internaţional de Logică, Metodologie şi Filosofia Ştiinţei, ale cărui lucrări s-au desfăşurat între 11 şi 16 iulie 1983 la Salzburg, a abordat o serie de probleme de mare importanţă şi actualitate din acest domeniu. În cele 14 secţii au fost prezentate peste 500 de comunicări cu privire la teoria demonstraţiei şi fundamentele matematicii, teoria modelelor, teoria funcţiilor recursive, teoria axiomatică a mulţimilor, logica filosofică şi metodologia generală a ştiinţei, inducţia şi fundamentele probabilităţii; au fost discutate pe larg teme centrale din filosofia ştiinţelor fizice, biologiei, psihologiei, ştiinţelor sociale, lingvistică. Două secţii au fost de asemenea consacrate istoriei logicii şi metodologiei ştiinţei, principiilor fundamentale ale eticii ştiinţei. În cadrul congresului un loc important l-au avut simpozioanele consacrate noilor direcţii în logică, structurii teoriilor ştiinţifice, vieţii şi operei lui Kurt Gödel, raţionalităţii ştiinţifice şi eticii medicinii. Congresul a beneficiat de participarea unor personalităţi remarcabile ale filosofiei şi ştiinţei contemporane, dintre care aş aminti pe K. R. Popper, J. D. Sneed, W. Stegmüller, B. C. van Fraassen, P. Suppes, S. Feferman, S. C. Kleene, J. M. Bochenski, B. J. Zilber, V. Sadovski, S. Körner, J. Ehlers, J. Searle, P. Mittelstaedt ş. a.

Evenimentul cel mai important al congresului, ale cărui ecouri s-au resimţit în majoritatea poziţiilor şi atitudinilor asupra problemelor centrale ale filosofiei ştiinţei, a fost s i m p o z i o n u l consacrat *structurii teoriilor ştiinţifice*. Se poate considera că el se înscrie ca o verigă importantă într-o tradiţie de dată relativ recentă a congreselor şi reuniunilor internaţionale de logica şi filosofia ştiinţei, marcînd în acest fel o mutaţie tematică semnificativă. Dacă, începînd din 1931, cînd a avut loc prima confruntare

internațională pe temele filosofiei științei (simpozionul de fundamentele și filosofia matematicii de la Königsberg) și pînă în 1971 (congresul internațional de logică și filosofia științei de la București), locul central al dezbaterilor îl constituia evaluarea stadiului programelor fundaționale din filosofia matematicii (logicismul, intuiționismul și formalismul), din 1975 (London-Ontario) pe primul plan al tematicii acestor reuniuni științifice internaționale a trecut problema structurii și dinamicii teoriilor empirice. Desfășurat sub conducerea profesorului W. Stegmüller (München), simpozionul a prilejuit confruntarea a trei dintre cele mai importante viziuni contemporane asupra științei: realismul metodologic și semantic, structuralismul și empirismul constructiv; ele au fost reprezentate respectiv de: J. Niiniluoto (Helsinki), J. D. Sneed (Golden-Colorado) și B. C. van Fraassen (Princeton).

Ideea de *teorie fizică* reprezintă în viziunea majorității filosofilor și oamenilor de știință conceptul fundamental al epistemologiei și filosofiei științei, prin el exprimîndu-se unitatea de semnificație, evoluție și evaluare a cunoașterii. Deși a fost solicitată să-și extindă „compasul" în căutarea unor noi categorii care să exprime unitatea de organizare și metodologică a științei (paradigma, disciplina intelectuală, programul de cercetare, sistemele epistemice etc.), filosofia științelor teoretice ale naturii a păstrat totuși teoria ca nucleu al reflecției. Acest fapt se explică, în mare parte, prin rolul efectiv pe care-l joacă în știința actuală acest gen de construcție sistematică, rol exemplificat nu numai de formularea unor teorii fundamentale, ci și de construirea unui tip de teorii de un înalt grad de complexitate. Pe de altă parte, tentativele de elaborare a unor concepții epistemologice bazate pe „super-teorii" au condus, pe lîngă numeroase sugestii, intuiții și rezultate valoroase, și la două neajunsuri de ordin mai general, și anume ele au pierdut contactul cu teoriile specifice ale științei și cu cercetările metodologice „locale" și, pe de altă parte, au produs un regres vizibil în privința gradului de rigoare și profunzime structurală în analiza științei. De aceea, mulți autori consideră că nu trebuie să se urmeze calea negării locului central al teoriilor în practica științifică (așa cum sugerau Th. S. Kuhn, M. Polanyi sau D. Bohm), ci să se mențină ideea de teorie ca unitate a analizei în vederea înțelegerii și evaluării conținutului cognitiv și progresului științific, ea fiind singura capabilă să mențină legătura cu activitatea efectivă de construcție din știință și, în același timp, să permită utilizarea intensivă a instrumentelor logicii moderne în reconstrucția metateoretică. Trebuie să observăm însă că ideea de teorie a fost ea însăși afectată de deplasarea spre globalitate proprie atît științei cît și metodologiei actuale, prin ea încercîndu-se să se cuprindă fragmente mai ample ale cunoașterii, să se decupeze conceptual o realitate mai globală a științei, avînd esențialmente o dimensiune istorică și componente pragmatice.

Această tendință a fost cu deosebită pregnanță ilustrată de noua etapă de dezvoltare a *programului structuralist* în filosofia științei, program inițiat de J. D. Sneed în 1971 [1], dezvoltat de W. Stegmüller,

[1] J. D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel, Dordrecht-Holland, 1971. Pentru o expunere sistematică a întregii evoluții a programului structuralismului epistemologic vezi: I. Pârvu, *Teoria științifică*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981.

C.-U. Moulines, W. Balzer ş. a. Această nouă direcţie de cercetare şi rezultatele ei au fost prezentate în referatul *Structura ştiinţei empirice: global şi local*, susţinut la congres de J. D. Sneed (elaborat în colaborare cu W. Balzer şi C.-U. Moulines). Se propune acum o abordare pe baza conceptului de „legătură interteoretică" a structurii globale a ştiinţelor factuale (sau a unei discipline ştiinţifice). Legăturile interteoretice oferă o tratare unificată a relaţiilor interteoretice speciale (reducere, teoretizare, specializare) cunoscute. Structura globală a ştiinţei empirice este reprezentată ca o reţea de teorii corelate. Teoriile empirice considerate izolat, în afara contextului în care apar, sînt concepute acum ca „teorii-elemente" : ele constituie unităţi elementare ale ştiinţei empirice în sensul că reprezintă cele mai mici entităţi set-teoretice care pot avea aserţiuni empirice sau enunţuri asociate. Structura lor, descrisă, independent de legăturile cu alte teorii-element, este următoarea : ele constau din două părţi, un aparat conceptual, K, utilizat pentru a spune ceva asupra unei mulţimi de lucruri şi aplicaţiile intenţionate ale conceptelor, I. O teorie element reprezintă o pereche ordonată : $T = <K, I(K)>$. La rîndul lui, nucleul conceptual K al unei teorii-element constă din două categorii de structuri, şi anume „modelele potenţiale" şi „modelele". Modelele potenţiale sînt acele genuri de structuri despre care se poate pretinde că pot fi modele ale teoriei. Ele determină proprietăţile formale ale aparatului conceptual al teoriei-element, fără a impune alte restricţii suplimentare, care corespund legilor empirice. Aceste două categorii de structuri alcătuiesc aşa-numitele „model-elemente". Restul componentelor din vechea definiţie a nucleului teoriei-element, şi anume structurile ne-teoretice (M_{pp}) şi constrîngerile (C) vor fi înlocuite prin legături : constrîngerile prin legături interne, iar structurile ne-teoretice prin „legături de interpretare". Deci, un model-element va reprezenta tuplul $<M_p, M>$, constînd din modele potenţiale, ce caracterizează aparatul conceptual al teoriei, şi modelele, ce caracterizează legile empirice ale teoriei. În termenii teoriei categoriilor, pe care o utilizează acum Sneed ca instrument formal de reconstrucţie, modelele potenţiale reprezintă o *categorie* ale cărei obiecte sînt *specii de structuri*, iar modelele reprezintă o *sub-categorie* completă a modelelor potenţiale invariantă faţă de izomorfismele modelelor potenţiale. Modelele-element au „conţinuturi empirice" asociate $C(K)$. Aserţiunea unei teorii-element $T = <K, I(K)>$ este : $I(K) \subseteq C(K)$. Ambele aceste „aspecte empirice" ale teoriilor-element pot fi specificate mai exact numai în contextul analizei globale a ştiinţei, pe baza studierii reţelei complexe de teorii-elemente.

Relaţiile dintre teorii sînt definite în termenii legăturilor interteoretice ce corelează valorile componentelor modelelor potenţiale ale unor modele-element diferite. În noua modalitate de reconstrucţie formală ele sînt redate prin „relatori" (o generalizare a functorilor) peste categoriile modelelor potenţiale. Prin aceste legături se reconstituie atît diferitele relaţii cunoscute dintre teorii (specializare, reducere etc.) cît şi „semantica empirică" sau „interpretarea" pentru toţi (sau numai o parte) componenţii modelelor-element.

Pornind de la aceste concepte noi se reconstruieşte *structura globală* a ştiinţei ca o „reţea de modele-element" (o mulţime de modele-element împreună cu anumite configuraţii de legături interteoretice binare care le conectează $N = <|N|, L>$, unde $|N|$ este o mulţime de modele

și L o mulțime de legături binare între membrii lui N. „Conținutul" unei rețele de modele-element („conținutul global") se consideră a fi o clasă de anumite genuri de structuri relaționale binare ale modelelor homomorfe cu rețeaua.

Un tip special de legături îl constituie „legăturile de interpretare" (un concept pragmatic ireductibil). Ele sînt folosite pentru a distinge formal componentele ne-teoretice și cele teoretice ale unui model-element relativ la rețea. Pe această bază se definește categoria structurilor ne-teoretice asociate cu un model-element într-o rețea. Cu ajutorul structurilor ne-teoretice se formulează aserțiunea empirică asociată cu un singur model-element din rețea. Încercarea de a oferi o caracterizare formală a aplicațiilor intenționate ale unui model-element din rețea conduce la următorul rezultat: într-o rețea ce reprezintă întreaga știință aplicațiile intenționate ale unui model-element dat sînt tocmai acele structuri ne-teoretice ale lui care sînt corelate prin legături de interpretare cu modelele din modelele-element interpretative ale lui, ce aparțin conținutului rețelei obținute din întreaga știință empirică prin eliminarea acelor părți pe care respectivul model-element le interpretează; cu alte cuvinte, aserțiunea empirică globală a rețelei implică aserțiunea empirică locală pentru fiecare element al rețelei; dar conjuncția tuturor aserțiunilor empirice locale nu implică aserțiunea globală. Aceasta oferă o reconstrucție și un suport anumitor teze „holiste" asupra științei empirice.

Noua versiune formalizantă a structuralismului epistemologic permite corelarea mai clară a acestei concepții cu alte modalități de reconstrucție a structurii teoriilor (G. Ludwig, E. Scheibe ș. a.). În același timp, ea deschide o perspectivă nouă—încă neexplorată în detaliu—asupra unor mari teme epistemologice: disputa realism-instrumentalism, teoria adevărului, confirmarea și testarea ipotezelor etc.

Punctul de vedere al „realismului critic" a fost prezentat de J. Niiniluoto în referatul intitulat: *Teorii, aproximații și idealizări*. Această perspectivă, pe care autorul o crede împărtășită și de filosofia marxistă, de K. Popper și M. Bunge, de Școala de la Poznan ș. a., se constituie ca un realism în același timp semantic și metodologic, adevărul reperezentînd—în această interpretare—valoarea constitutivă și regulativă a științei; adevărul trebuie înțeles însă nu ca adevăr total, ci ca unul doar parțial. Pentru fundamentarea acestei viziuni asupra teoriei științifice Niiniluoto consideră necesară utilizarea unor concepte de genul: explicație aproximativă, reduceri și aplicații aproximative, idealizare etc. Tipul de formalizare apt de a oferi cadrul unor reconstrucții adecvate ale acestor concepte meta-teoretice este cel produs de construirea unui limbaj formalizat asemenea celui formulat de Carnap în ultimele sale lucrări pentru logica inductivă, înțeleasă ca teorie a deciziei raționale în condiții de risc. Programul formulat de Niiniluoto ar avea ca obiectiv principal construirea unei teorii realiste a progresului științific.

Bas C. van Fraassen a adus în cadrul simpozionului perspectiva numită a „empirismului constructiv", a cărei amplă prezentare de dată recentă este conținută în cartea sa *Scientific Image* [2]. Spre deosebire de

[2] B. C. van Fraassen, *Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

studiile structuraliste, dar mai ales de reconstrucţia empirist-logică a ştiinţei, care s-au concentrat cu precădere asupra structurii teoriilor ştiinţifice, neglijînd activitatea ştiinţifică (procesul şi condiţiile producerii teoriilor precum şi comunitatea ştiinţifică în care se constituie şi funcţionează acestea), van Fraassen susţine necesitatea cuprinderii ambelor aspecte în vederea elaborării unei perspective inteligibile, adecvate despre ştiinţă. De aceea, aspectele pragmatice ale ştiinţei sînt esenţiale pentru abordarea sa. Teoriile ştiinţifice, deşi constituie un gen de entitate despre care se poate spune că sînt adevărate sau false, trebuie considerate şi din punctul de vedere al unor exigenţe şi atitudini pragmatice : acceptabilitatea, credinţa în adevărul lor, succesul. Scopul însuşi al ştiinţei este formulat de autori ca fiind acela de a oferi o teorie acceptabilă. Spre deosebire însă de realismul ştiinţific, van Fraassen consideră că acceptarea unei teorii nu înseamnă credinţa că această teorie e adevărată, iar criteriul succesului nu este pur şi simplu adevărul ; acceptarea unei teorii implică doar credinţa că ea este „empiric adecvată", se află în acord cu fenomenele observabile.

Această abordare empiristă presupune însă, ca şi cea realistă, că se poate identifica „ce spune" teoria, că ea este deci ceva ce poate fi adevărat sau fals — o istorisire asupra modului cum este alcătuită lumea. Ca urmare, atunci cînd se trece la analiza conţinutului şi structurii unei teorii, nu trebuie să apară un dezacord între realist şi empirist, intrînd de fapt într-un domeniu „invariant la schimbarea de *Weltanschauung*", cum se exprima W. Stegmüller. În ce priveşte modul de reconstrucţie logică propus, van Fraassen consideră că trebuie abandonată imaginea lingvistică, proprie empirismului logic tradiţional, interpretînd — în sensul lui P. Suppes — teoria ca o entitate conceptuală, o mulţime structurală de modele. Această perspectivă ne conduce mai aproape de practica ştiinţifică, întrucît literatura ştiinţifică existentă ne permite mai uşor să identificăm clasele relevante de modele matematice, şi nu dă nici un statut privilegiat unei formulări lingvistice particulare. Ceea ce se numesc legi pot funcţiona mai greu ca axiome pentru o teorie, ele descriind în general cazuri ideale, deci o clasă restrînsă de modele cu un statut special în teorie. În continuarea acestor idei ale lui P. Suppes, van Fraassen propune o abordare de „tipul spaţiul stărilor", în care o clasă de modele teoretice se defineşte în raport cu o clasă de spaţii, iar traiectoriile oferă reprezentarea teoretică a „istoriei" sistemelor fizice în domeniul teoriei. Van Fraassen nu pretinde că această modalitate de abordare ne furnizează forma tuturor teoriilor ştiinţifice, dar împreună cu analiza teoriilor despre spaţiu şi timp putem avea astfel o bază conceptuală completă pentru fundamentele ştiinţelor factuale. „Conţinutul" unei teorii se poate reconstrui, în perspectiva concepţiei „semantice" asupra ştiinţei printr-o aserţiune de genul : lumea considerată este unul din modelele teoretice.

Dincolo de noutatea instrumentelor de analiză metateoretică prezentate, simpozionul asupra structurii teoriilor a demonstrat existenţa unor elemente de convergenţă (sau complementaritate) între principalele abordări, necesitatea depăşirii „cultului romantic al specificităţii" în vederea elaborării pe o bază mai complexă a unei imagini adecvate asupra ştiinţei.

Vom semnala doar, în continuare, cîteva idei şi teme recurente din cadrul celorlalte secţii, care pot exprima orientarea actuală a cercetărilor.

A surprins în general numărul mic de comunicări din cadrul secţiilor dedicate teoriilor demonstraţiei şi modelelor, funcţiilor recursive, teoriei axiomatice a mulţimilor şi fundamentelor matematicii. Dintre problemele abordate în aceste secţii amintim: utilizarea ordinalelor în fundamentarea constructivă a matematicii, intuiţia şi conceptul de număr, programele de demonstrare automată a teoremelor, analiza semantică a problemelor de decizie, complexitatea calculului, logica dinamică, randomizarea şi calculele „aproape corecte" etc.

În domeniul „logicii filosofice", J. Barwise şi J. van Benthen au susţinut ideea „programului lui Montague" în logică, în sensul elaborării unor structuri şi formalisme logice capabile să reconstruiască conexiunile limbajului natural. Prin aceasta se indică ferm necesitatea depăşirii matematicii şi a limbajelor artificiale ca sursă primară a dezvoltării logicii.

Un loc central a revenit în cadrul secţiunii consacrate fundamentelor şi filosofiei fizicii unor teme cum sînt: principiul complementarităţii, paradoxul Einstein-Podolski-Rosen, inegalităţile lui Bell şi confruntarea expreimentală dintre teoria cuantică şi teoriile cu parametri ascunşi, teoriile cauzale ale spaţiului-timp ş.a. În această secţiune fizicianul J. Ehlers (München) a demonstrat într-o amplă expunere modul cum se pot defini şi construi efectiv relaţiile de limită şi explicaţiile aproximative între teoriile fizice (exemplificîndu-şi teza cu relaţia dintre teoriile clasică şi relativistă ale gravitaţiei), oferind astfel un rezultat şi un punct de vedere de care în viitor va trebui să se ţină seama în orice discuţie serioasă a problemei „incomensurabilităţii" teoriilor sau paradigmelor rivale.

În secţia consacrată filosofiei biologiei s-au detaşat preocupările vizînd determinarea statutului teoriei evoluţiei, a relaţiei ei cu structurile şi modelele matematice, a funcţiei ei integrative în cunoaşterea actuală din biologie; s-au discutat, de asemenea, problemele generate de încercarea de a fixa unitatea evoluţiei organice sau de a caracteriza mai adecvat corelaţia dintre biologie şi fizică în lumina progreselor actuale ale teoriei fenomenelor neliniare.

Deosebit de mare a fost interesul cu care participanţii au urmărit comunicarea lui K. Popper din secţia despre fundamentele probabilităţii şi inducţiei, intitulată *Calculul probabilităţii interzice inducţia probabilistă amplificatoare*, în care celebrul filosof a prezentat o teoremă ce ar oferi — în opinia sa — prima dovadă formală a justeţei intuiţiei lui D. Hume asupra caracterului nerațional al inducţiei. Este vorba de o teoremă care nu asumă decît logica şi o definiţie simplă a „suportului inductiv al unei ipoteze" (în termenii probabilităţii), şi care ar arăta „definitiv" că logica inductivă este imposibilă. Deşi nu s-au adus obiecţii teoremei ca atare (demonstraţia ei fiind banală), s-au exprimat totuşi o serie de rezerve cu privire la presupoziţiile ne-naturale ale interpretării teoremei ca şi asupra adecvării formulei prin care se defineşte suportul inductiv.

În cadrul secţiei consacrate filosofiei psihologiei cele mai ample discuţii le-au prilejuit teme ca: structura spaţiului vizual (este ea euclidiană sau nu?), statutul psihologiei cogniţiei, integrarea conceptuală a psihologiei actuale, modelarea pe calculator a proceselor de învăţare etc. Filosofia ştiinţelor sociale a cuprins de asemenea o mare varietate

de comunicări și intervenții, centrate pe probleme referitoare la : acțiunea socială și progresul științific, determinanții sociali ai evoluției științei, statutul teoriei generale în sociologie, metodologia modelărilor globale, conceptul de rol și comportamentul uman, intenționalitate și explicație, ontologia culturală etc.

Rolul de știință-pilot al lingvisticii în cadrul cunoașterii contemporane a fost ilustrat în mod deosebit de lucrările acestui congres, în cadrul căruia s-au prezentat numeroase comunicări de semantică logică și filosofia limbajului pe teme privind intuiția și metodologia semanticii, statutul metodologic al gramaticilor universală, categorială și generativă, relația dintre lingvistică și psihologia cogniției, semnificația și intenția comunicării ș.a. Un complementar necesar, secția de istoria logicii și filosofiei științei, în care s-au prezentat intervenții pe teme ce mergeau de la problema infinitului la Platon pînă la semnificația demonstrației teoremei celor patru culori, a fost dominată de simpozionul consacrat operei lui Kurt Gödel. Dintre comunicările prezentate în cadrul lui a reținut atenția îndeosebi aceea a lui M. Baaz (Viena) dedicată justificării și background-ului teoremei de completitudine a lui Gödel, precum și ideea lui S. Feferman (Stanford), după care ne putem forma o imagine mai corectă asupra gîndirii filosofice a lui Gödel pornind nu de la ceea ce a scris sau a spus el, ci mai degrabă de la precauțiile și rezervele sale, de la reținerile de a-și comenta propriile descoperiri.

Rezultatele și deschiderile tematice prezentate în cadrul recentului congres de logică, metodologie și filosofia științei au demonstrat convingător vitalitatea acestui domeniu al cunoașterii, ponderea tot mai mare a reflecției logico-filosofice în construcția și interpretarea marilor ipoteze din știința contemporană.

FILOSOFIA LA CONGRESUL DE LA MONTRÉAL

DE

LUDWIG GRÜNBERG

Cel de-al XVII-lea Congres Mondial de Filosofie, desfășurat la Montréal între 21 și 27 august 1983, a marcat, în scurta istorie a congreselor mondiale de filosofie, concomitent, un moment de continuitate și unul de discontinuitate. *Continuitate*, deoarece a reluat problematica filosofică a culturii, dezbătută implicit încă de la congresul inaugural (Paris, 1900), formulată explicit la Congresul al zecelea (Amsterdam, 1948), și devenită o prezență constantă la congresele ulterioare (Bruxelles — 1953, Veneția — 1958, Mexic — 1963, Viena — 1968, Varna — 1973, Düsseldorf — 1978). *Discontinuitate*, deoarece de data aceasta s-a petrecut un fapt fără precedent : toate dezbaterile congresului au fost subsumate temei generale F i l o s o f i e ș i c u l t u r ă. Efectul, dealtfel previzibil

pentru toți cei familiarizați cu specificul demersului filosofic, a fost benefic : întrucît filosofia nu poate merge înainte (spre a scruta cultura în ansamblul „articulațiilor ei") fără a se întoarce înapoi (spre a se înțelege pe sine, cu problematizările și valorizările care-i permit să fie o instanță privilegiată a culturii), Congresul de la Montréal a adus în primplanul atenției disponibilitățile, drumurile și rosturile filosofiei. În acest fel, el a fost nu numai un congres *de* filosofie, ci și un congres *despre* filosofie, desfășurat într-o notă generală de responsabilitate intelectuală și morală, prielnică dialogului autentic.

La întreținerea climatului de responsabilitate a contribuit și faptul că, discutînd despre „universul valorilor", filosofii nu puteau să nu fie îngrijorați de pericolele care amenință astăzi omenirea — începînd cu riscul unui nimicitor război termonuclear și ajungînd la malignele forme ale „poluării" culturii, la ceea ce Edward d'Angelo numea „tendințele tehnocratice de marginalizare a filosofiei". Sub titlul *Filosofii au motive de îngrijorare*, articolul publicat de Jean-Guy Dubuc în cotidianul montréalez *La Presse* din 26 august constata că dezbaterile se desfășoară într-un spirit constructiv, ostil manifestărilor para-filosofice (apologetică agitatorică, violențe de limbaj), statornicindu-se, prin chiar modul de formulare a problemelor, fertile „punți de legătură" între variate orientări filosofice. Desigur, divergențele dintre diferite poziții teoretice și opțiuni valorice s-au menținut. Ele n-au fost atenuate, nici măcar ocolite. Dar, întîlnirea de la Montréal a dat un asemenea curs dialogului contemporan în problemele cardinale ale filosofiei culturii, antropologiei filosofice și axiologiei, încît a fost posibil — cum sublinia Venant Cauchy, noul președinte al F.I.S.P. — ca „dincolo de diferențe și prin ele să găsim un acord fundamental : cel al umanității noastre comune și al exigențelor ei filosofice". De altfel, în ansamblul său, Congresul de la Montréal a probat că diversitatea opțiunilor filosofice (atunci cînd sînt excluse curentele anti-umaniste de factură tehnocratică sau fascizantă) nu este un rezervor potențial de conflicte, ci constituie o sursă de polifonică armonie, consonantă cu răspunderea comună pentru păstrarea și dezvoltarea patrimoniului cultural al omenirii.

Aproape 2.000 de participanți la congres, din 70 de țări, reprezentînd diferite tendințe și orientări filosofice, au luat parte la cele 4 ședințe plenare, în care s-a discutat despre *Determinația filosofică a ideii de cultură* (E. Agazzi, E. Levinas, J. Passmore), *Cultură și valori* (R. Klibansky, A. Danto, V. Mathieu), *Persoane și culturi în lumea contemporană* (D.N. Gvișiani, R. Schober, E. Amado-Valensi, M.C. Akimov) și *Filosofie și cultură : perspective pentru viitor* (L. Zea, C. Grant, N. Lobkowicz). Împreună cu 4 sesiuni mixte și 19 secții speciale — care au preluat problematica plenarelor — comunicările prezentate au prilejuit o fructuoasă dezbatere, care a scos în evidență, cu o subtilă distincție între definiție (de la latinescul *finis*) și determinație (de la *terminus*), relevanța trecerii de la modalitățile de definire non-filosofică (proprii antropologiei culturale și culturologiei) la determinația filosofică a culturii. Chiar dacă definițiile culturii sînt derutant de multe (iar la congres s-au mai propus încă 15 definiții noi pe lîngă cele 160 inventariate de Kroeber și Kluckhohn), *determinația filosofică* a ideii de cultură a fost

considerată a fi „prin excelență axiologică" (L. Marcil-Lacoste). Conceptul axiologic de „valoare" a apărut apt a fi în măsură să confere filosofiei culturii capacitatea de a depăși unilateralitatea definițiilor care îngustează sfera culturii (limitînd-o la normativ) sau o extind nepermis (identificînd culturalul cu socialul), prin înțelegerea faptului că ea vizează axiosfera, *valoricul*.

Desigur, discuțiile n-au ajuns la un consens unanim. Dimpotrivă. Am plecat de la congres nu numai cu răspunsuri, ci și cu nedumeriri fertile și incitații spre meditație, care sînt întotdeauna preferabile unui consens datorat lipsei de problematizare. Dar, chiar înțelegerea culturii pornind de la dorințe sau simboluri, de la obiectivările ei în opere sau de la sursele ei ante-predicative, printr-o „hermeneutică a sensului" sau o „analiză a limbajului comun", a condus spre un mod de punere a problemei care a privilegiat înțelegerea multiplelor și complexelor determinații ale culturii într-o perspectivă integrator-axiologică.

În cadrul congresului au susținut c o m u n i c ă r i reprezentanți de prestigiu ai celor mai diferite tendințe și orientări filosofice, printre care W. van O. Quine, H. Putnam, A.T. Tymieniecka, H. Parsons (S.U.A.), V.S. Semenov, V. Mșvenieradze (U.R.S.S.), Jacques d'Hondt, Em. Levinas (Franța), Mario Bunge, H.P. Cunningham (Canada), D. Føllesdal (Norvegia), E. Agazzi (Italia), J. Kuczinski (Polonia), R.C. Pandeya (India), M. Markovic (Jugoslavia), J. Lukács (Ungaria), André Mercier, Jeanne Hersch (Elveția), J. Passmore (Australia) sau Yu Zheng Li (din R.P. Chineză — participantă pentru prima oară la Congresele mondiale de filosofie). O masă rotundă organizată de un grup de filosofi marxiști americani și canadieni (J. Somerville, H. Parsons, C. Gould, D. Goldstick) a analizat „relațiile contemporane ale marxismului cu alte tradiții filosofice". În cadrul congresului au mai avut loc, de asemenea, 40 de dezbateri în cadrul unor m e s e r o t u n d e (cu o mențiune specială pentru cele dedicate problemelor filosofice ale culturii africane, filosofiei islamice și orientale, întrucît au exprimat pregnant depășirea viziunii europo-centriste sau nord-americano-centriste), 4 colocvii (printre care cele dedicate marilor aniversări UNESCO ale anului 1983), așa-numitele „ateliere" (despre învățămîntul filosofic, filosofiile naționale etc.), discuții pe baza unor teze afișate și simpozioane speciale (printre care cel despre *Realism și știință* — beneficiind de expunerile lui H. Putnam, R. Thom și B. van Fraasen — și cel despre *Teoria referinței* prezidat de W. van O. Quine și prilejuind o exemplară confruntare între punctele de vedere susținute de P.F. Strawson, D. Føllesdal și S. Kripke). Evantaiul manifestărilor prilejuite de întîlnirea de la Montréal a fost fericit completat prin sesiunile speciale organizate de diferitele societăți filosofice: *Filosofie și tehnologie*, *Fenomenologia condiției umane* etc.

Una din sesiunile speciale — sub denumirea generică *Metafizică și cultură* — a pledat în favoarea unei spectaculoase repuneri în drepturi a ontologiei, atît de hulită de partizanii empirismului logicist și ai scientismului. Bineînțeles, a fost vizată o ontologie post-criticistă, care a trecut prin lecția lui Kant și a deplasat accentul de la cunoaștere la atitudine, la valorizare și creație, la temeiurile modului-specific-uman-de a fi. O asemenea ontologie a umanului — sublinia H. Putnam — poate fructifica implicațiile teoremei Skolem-Löwenheim pentru situarea

raţionalităţii dincolo de dihotomia tradiţională „fapte-valori" şi pentru adoptarea principiului „relativităţii ontologice". O astfel de ontologie — remarca J.A. Bracken — depăşeşte viziunea aristotelică a unei simple relaţii ierarhice între „unu şi multiplu", putînd da temei teoretic înţelegerii pluralismului cultural şi accesului culturilor naţionale la universalitate. În contextul acestei discuţii, filosoful argentinian J. Garcia Cafarenne a susţinut că „nici raţionalismul idealist, nici dialectica materialistă nu permit culturii să fie considerată ca formă de existenţă". Discuţiile au argumentat însă, convingător, că opera lui Marx deschide calea pentru eliberarea discursului filosofic de „contemplativismul gnoseologist", conferindu-i un timbru *autentic ontologic* şi centrîndu-l pe problematica omului ca „existenţă culturală", care se creează perpetuu prin raportarea activă a trebuinţelor şi aspiraţiilor sale la lume (deci, prin urmărirea şi realizarea de valori!), avîndu-şi astfel „condiţiile de posibilitate" în desfăşurarea practicii social-istorice şi ferestrele deschise spre toate componentele culturii.

Confruntarea de idei prilejuită de Congres a handicapat curentele filosofice cu relevanţă doar în contexte precizante, datorită lipsei dimensiunii ontologice (exclusă de R. Rorty din behaviorismul epistemologic), gnoseologice (în cazul existenţialismului marcelian şi personalismului) sau axiologice (refuzată explicit de structuralismul doctrinar). În centrul dezbaterilor au apărut cele trei mari orientări care întreţin neştirbită aspiraţia perenă a filosofiei spre globalitate: *materialismul dialectic* (caracterizat azi printr-un pluralism al abordărilor creatoare), *filosofia analitică* (care a depăşit logicismul reducţionist şi a ieşit din „turnul de fildeş" al analizei lingvistice spre problematica eticii şi axiologiei) şi *fenomenologia* (cu prelungirea ei în hermeneutica filosofică şi în ontologiile de factură heideggeriană). Exponenţii orientărilor extremiste de dreapta, anti-umaniste, n-au participat la Congres (critica supoziţiilor lor teoretice întrunind un impresionant consens în cadrul meselor rotunde denumite semnificativ „Rasismul şi refuzul culturii" şi „Inumanitatea în cultură"), iar celelalte poziţii exprimate (pragmatism conceptual, neotomism, existenţialism, freudo-marxism, hermeneutică filosofică, behaviorism epistemologic, personalism) şi-au conturat locul în geografia spirituală prin raportări explicite la orientările fundamentale înainte menţionate.

Este semnificativ faptul că, în tentativa lor de inovare, de „depăşire internă" a unor limite, atît reprezentanţii filosofiei analitice, cît şi cei ai fenomenologiei au făcut apel — explicit sau implicit — la demersuri interpretative iniţiate în filosofia modernă de Karl Marx. Sesiunea specială a Institutului Mondial de Fenomenologie, condusă de A.T. Tymieniecka şi dedicată unei teme de largă respiraţie filosofică — „Fenomenologia condiţiei umane" — a reîntîlnit, prin problematica husserliană a intersubiectivităţii, a sensului, a istoriei şi a „lumii vieţii", preocupările marxiste de constituire a unei ontologii a umanului axio-centrice pornind de la dialectica „individ-societate", de la praxis. Desigur, n-au lipsit critici la adresa materialismului dialectic instituţionalizat şi încercări de a accepta doar o poziţie aşa-numită „marxiană" (care distinge mesajul filosofic de impactul politic al scrierilor lui Marx). Remarcabil rămîne însă faptul că atît colocviul special dedicat comemorării unui secol de

la moartea lui Marx (condus de T. Oizerman și S. Ganovski), cît și masa rotundă cu tema „Limbaj și cultură la Marx, Wittgenstein și Heidegger" au reprezentat incitații pentru continuarea „dialogului umanismelor", știut fiind că cine nu este interesat în cunoașterea altor culturi nu poate înțelege și promova propria cultură.

În pofida unor dificultăți (datorate dispersării secțiilor și participării la discuții fără a putea citi în prealabil textul comunicărilor), Congresul de la Montréal a constituit cadrul adecvat pentru o dezbatere de înaltă ținută profesională, care a demonstrat că — înainte de a fi o anumită specie de filosofie — filosofia este ea însăși. Adică filosofie.

Autonomia filosofiei (asupra căreia au insistat R.C. Pandeya și Jeanne Hersch în „colocviul Karl Jaspers") a apărut ca regulă deontologică și metodologică indispensabilă pentru angajarea ei specifică în problemele morale, politice și științifice ale epocii. Ea și-a probat, cu acest prilej, în și prin dialog, capacitatea de a reelabora vechi distincții conceptuale („cultură-civilizație", „cultură internă — cultură externă", „fapte — valori", explicație — comprehensiune") și de a forja concepte noi („raționalitate axiologică", cvasi-intraductibilul „the thrill of life", „identitate culturală", „societate a spectacolului" sau „orizont cultural", care evoca în fond „cîmpurile stilistice" din opera lui Lucian Blaga). De altfel, în repetate împrejurări, lucrările Congresului m-au trimis la opera lui Lucian Blaga. Alături de cea a lui Tudor Vianu, Petre Andrei, Mircea Florian sau D.D. Roșca, ea ne oferă o zestre filosofică extrem de prețioasă pentru o înțelegere aprofundată a fenomenului cultural, a interrelației filosofiei cu științele și artele, a creației de valori ca dimensiune constituantă și constitutivă în procesul de auto-edificare a umanului.

La Congresul de la Montréal, școala filosofică românească a fost prezentă prin comunicări semnificative, atît în sesiunile mixte, cît și în diferite secțiuni. Astfel, Dumitru Ghișe, șeful delegației, a prezentat comunicarea „Omul — existență culturală". Alexandru Tănase (care a condus lucrările unei secții) a susținut comunicarea „Libertate, cultură, calitatea vieții". În ceea ce mă privește, am susținut, într-o secțiune mixtă, comunicarea intitulată „Valoarea — concept fundamental al filosofiei culturii". La rîndul lui, Liviu Sofonea a prezentat comunicarea „Redempțiunea pygmalionică a lui Homo axiologicus". În sesiunea Institutului Internațional de Filosofie, Al. Tănase a fost inclus în program cu comunicarea „Filosofie și tehnologie", iar la sesiunea Institutului Mondial de Fenomenologie mi-a revenit misiunea de a vorbi despre „Hermeneutică și axiologie : proiectul unei ontologii a umanului". Delegația română la Congres a fost reprezentată la adunarea generală a F.I.S.P. prin Dumitru Ghișe — președintele secției de logică și filosofie a Academiei de Științe Social Politice. Participarea noastră s-a concretizat și prin numeroase intervenții în dezbateri, intervenții care au avut realmente un ecou favorabil, abordînd problematica generală a congresului din unghiul de vedere al filosofiei culturii (Al. Tănase), al antropologiei filosofice (D. Ghișe) și al axiologiei (L. Grünberg).

Congresul de la Montréal a reliefat că o filosofie „tehnicizată" și neimplicată în ansamblul culturii riscă să-și piardă timbrul specific, după cum perspectivele oricărei culturi sînt compromise dacă ea nu con-

feră locul cuvenit filosofiei. În ansamblu, prin tematica sa, prin climatul propice dialogului, prin schimbul de informații și confruntările de idei prilejuite, prin posibilitatea de a cunoaște preocupări și performanțe ale cercetărilor filosofice pe plan mondial și de a introduce în circuitul de idei rezultate semnificative ale filosofiei românești, prin orizonturile deschise meditațiilor și continuării propriilor investigații, participarea la Congresul Mondial de Filosofie a fost binevenită.

Dincolo de faptul că a oferit informații și termeni de comparație pentru a ne da seama mai exact de valoarea a ceea ce facem — fără nejustificate complexe, dar și fără o auto-suficiență paralizantă — participarea la un asemenea congres este importantă îndeosebi prin faptul că filosofia își regăsește vocația originară a cultivării dialogului autentic, care întreține „respirația" intelectuală și stimulează creativitatea.

TEME ÎN DEZBATERE: MUNCĂ — CREAȚIE — CULTURĂ

DE

AL. TĂNASE

O trăsătură esențială a celui de-al XVII-lea Congres Mondial de filosofie a fost, printre altele, ampla sa deschidere către problematica densă, complexă și deosebit de actuală a relațiilor societate-cultură. Însăși tema generală a Congresului — **Filosofie și cultură** —a permis o arborescență tematică fără precedent, mergînd pînă la o dispersare derutantă. Chiar dacă ședințele plenare au fost concentrate asupra unor ipostaze fundamentale ale conceptului și fenomenului culturii (Determinarea filosofică a ideii de cultură; Cultură și valori; Perspective istorice; Persoane și cultură în lumea contemporană; Filosofie și cultură: Perspective de viitor), nu au lipsit secții consacrate unor probleme ce interesează sociologia, sau chiar de natură sociologică. Din păcate, netipărirea comunicărilor și nedifuzarea lor, fie și multiplicate la xerox, face cu neputință o imagine cît de cît completă asupra multitudinii ideilor vehiculate în cadrul acestui congres sau a unor imagini particularizate, funcție de specificul tematic. De aceea mă voi limita la relevarea unor idei de *filosofie socială* și *filosofia muncii*, discutate în secția pe care am condus-o —*Libertate, creație și structuri sociale.*

Ideea formulată de unii gînditori că, în principiu, comportamentul uman este predictibil în măsura în care este posibil controlul din afară al specialiștilor în științe sociale asupra sa (a comportamentului) a fost criticată ca falsă, deoarece nu ține seama de un factor crucial: dacă subiectul uman acceptă sau se opune să aibă un comportament predictibil — ceea ce presupune un comportament conformist, mimetic, necreativ, lipsit

de surprize (Stephen Barker—S.U.A.: *Freedom from Social Science*). Chiar dacă comportamentul uman este în principiu predictibil există un larg registru de împrejurări care determină subiectul să evite sau să dejoace eforturile specialiștilor în științele sociale de a-i prevedea și deci controla comportamentul. Această relativă autonomie a subiectului uman face ca spectrul științei sociale opresive să fie mai puțin amenințător decît pare. Să nu uităm însă că libertatea și autonomia subiectului sînt amenințate nu atît de inserția opresivă și uniformizatoare a științelor sociale (dacă admitem, in extremis, posibilitatea folosirii lor cu o asemenea finalitate), cît de însuși sistemul social opresiv.

Homo faber și homo creator. Mai interesantă a fost încercarea de a elabora și propune o filosofie a muncii și culturii, — între altele în comunicarea prof. R. C. Marshall (Halifax) —*Creativity, Work and Culture*). Autorul pleacă de la concepția lui Hegel și Marx despre *rolul muncii în procesul autorealizării umane*, ceea ce a determinat ca ideea de *homo faber* să devină un element esențial al filosofiei sociale.

O primă întrebare ce se pune aici vizează relația dintre *homo faber* și *homo creator*. Sub raport istoric, munca a fost și mai este considerată o necesitate aspră, o pedeapsă a naturii și societății, o luptă grea, necurmată. Și cu toate acestea, ea a constituit mediul necesar în care omul se realizează pe sine și se exprimă pe sine, își exercită puterile corporale și spirituale într-o activitate intenționată. Problema emancipării omului de munca necalificată nu este pusă întotdeauna în termeni corecți. De fapt, este vorba, pur și simplu, de eliberarea lor de sarcini repetitive, plicticoase și chiar nesănătoase. Forma provocatoare (challenge) a muncii sau munca creativă contribuie însă la creșterea culturii și la înțelegerea mai profundă a condiției umane.

La întrebarea *de ce muncește omul*? — răspunsul pare simplu și a rămas de mii de ani același: spre a se întreține pe sine și familia sa. Motivația este însă mult mai complexă, atît pentru antropologi, cît și pentru sociologi și filosofi; acționează la nivelul afectivității, al voinței și conștiinței impulsuri mai adînci de a face ceva, de a construi, de a explora și descoperi, ceea ce ține de locul și rolul omului în societate, de demnitatea și implicarea sa în interacțiunea socială, pentru testarea puterii, curajului, măiestriei, și inteligenței.

Cum muncește omul este o altă întrebare: își folosește membrele și simțurile și mintea în moduri proprii, adecvate sarcinii pe care o are. Există, desigur, și sarcini repetitive, mecanice, iar reacția omului la acestea din urmă oscilează între adoptarea unui model de lucru aproape automat și încercarea de a transforma o parte a muncii în joc, în sensul unui exercițiu superior al facultăților creative. Această alternativă a muncii cere imaginație și o restructurare a experienței, pentru a schimba ariditatea lumii imediate în ceva mai interesant și mai uman.

O ultimă întrebare vizează o dimensiune mai profundă a muncii: *cum se raportează munca omului la el însuși și la mediul înconjurător și în ce sens poate fi considerată munca creativă*? Există munci în care obiectul muncii este, prin forma și proprietățile sale, alienat și rezistă eforturilor omului în moduri imprevizibile, dar există, de asemenea, și tipuri de muncă ce-i permit omului să se exprime pe sine, să transmită ceva din propria sa ființă obiectului muncii. Rezistența obiectului este, în acest caz, stimula-

tivă, generatoare de satisfacții creative, produsele muncii sînt rezultatul unui contact plin de sens cu lumea materială, lărgind, totodată, contactul cu lumea socială mai largă. Dar, chiar atunci cînd obiectul muncii este o verigă în lanțul constrîngerilor la care este supus omul, munca poate fi totuși sursa unei forme limitate de libertate.

Se poate observa și s-a și formulat această remarcă critică : caracterul alienant sau creativ al muncii nu se limitează la *relația antropologică* dintre subiectul și obiectul muncii, ci implică o *relație sociologică* dintre muncă (și obiectul muncii) si sistemul social; alienarea nu este pur și simplu o maladie a obiectului sau subiectului, considerate în sine, sau a raportului antropologic dintre ele, ci un fenomen nociv, destructiv, o formă de dezumanizare ce rezultă din natura opresivă, exploatatoare a relațiilor sociale.

Sensul creativ al muncii a fost însă înțeles mult mai corect. Există o linie de continuitate între diferite feluri de muncă și deci un minimum de creativitate chiar și în muncile comune ale activității omenești. O muncă devine totuși realmente creativă atunci cînd subiectul activ (muncitorul) depășește procedeele obișnuite de a soluționa o problemă, aducînd deci o contribuție personală, distinctă — ceea ce provoacă plăcere și îi dă un sentiment de libertate. Împotriva elitismului, trebuie să conferim ideii de creație o accepție mai modestă: toți oamenii, prin chiar natura lor, aspiră spre o muncă creatoare, doresc să creeze. Este un enunț care poate fi plasat alături de cel al lui Aristotel — „toți oamenii, prin natura lor, doresc să știe". Munca are întotdeauna o finalitate pozitivă, dar creativă cu adevărat este atunci cînd subiectul muncitor simte plăcere în exercitarea măiestriei sale, în folosirea uneltelor, de la cele manuale și mașinile industriale pînă la cele mai delicate instrumente științifice sau muzicale. Această plăcere este provocată și de plusul de noutate, de frumusețe și adevăr omenesc pe care subiectul muncii îl conferă produsului muncii sale în care se descoperă pe sine și cu care se mîndrește. După unii autori, acest sentiment de plăcere al lucrului bine făcut se află în inima creației. Prin acest mod de a înțelege munca, creația, raportul dintre înflorirea culturii și avînturile activității creatoare a oamenilor, însuși studiul culturii dobîndește o nouă adîncime.

După cum se conchidea în dezbaterile pe această temă, ideal ar fi să se găsească asemenea metode de structurare a muncii umane, încît cele mai bune potențialități umane să fie realizate pentru a crea sens și frumusețe în munca personală. Este un scop adecvat atît pentru *homo faber* cît și pentru *homo creator*. Dealtfel, între cele două ipostaze umane nu există o opoziție, ci o întrepătrundere, deoarece creația aparține, deopotrivă, lui *homo significans* și lui *homo faber*. Mai exact spus, lumea se umple cu sens prin muncă — atît la nivelul lui *homo faber* cît și la cel al lui *homo theoreticus* și al lui *homo aestheticus*.

Condiția umană a culturii și calitatea vieții. Într-o comunicare intitulată, *Libertate, cultură, calitatea vieții* am susținut, între altele, în cadrul secției menționate : cultura este o realitate umană foarte complexă — , *ontică*, întrucît aparține condiției existențiale a omului, *socială* și *antropologică* deoarece este co-extensivă, structural și istoric cu societatea și omul, *cognitivă*, *axiologică* și *comunicațională*; este evident, deci, că cel mai de seamă corelativ genetic, explicativ și finalizator al culturii este con-

diția umană. Dintotdeauna cultura a constituit modul de a fi și de a se proiecta în istorie al lui *homo sapiens*. *Homo significans* nu este decît ipostaza axiologică, culturală a lui *homo faber*.

Prin cultură omul își realizează în istorie atributul perfectibilității. În esență, istoria culturii este istoria omului creator, a omului ce nu-și consumă existența în plan orizontal, la nivelul zilei de azi, ci și-o construiește vertical — după ce înlocuiește jungla originară cu grădini și transformă grădinile pămîntului în pepiniere ale spiritului. Cultura este însăși mărturia verticalității istorice a existenței umane.

Un concept mai nou menit să pună în lumină gradul de libertate al omului în societate și de umanizare a structurilor sociale, circuitul axiologic și nivelul de reciprocitate între individualitatea și socialitatea omului, între sistemul structurilor sociale și cel al structurilor psiho-spirituale este *calitatea vieții*. El a devenit un criteriu esențial pentru a „măsura" gradul de umanizare a unei societăți, capacitatea ei de a satisface multitudinea nevoilor și aspirațiilor umane, de a realiza convergența și sinteza între cultură și civilizație. Calitatea vieții într-o societate dată cuprinde : *nivelul de trai economic*, *nivelul de trai ecologic*, *varietatea vieții*, determinată în primul rînd de nivelul și varietatea muncii, *calitatea relațiilor umane*, care pune în joc nu numai sistemul social, ci și factori de psihologie socială. În esență, calitatea vieții nu este identică cu *starea de fericire*, ci cu totalitatea posibilităților obiective și subiective ale membrilor societății de a fi fericiți.

Calitatea vieții se caracterizează și printr-un anume *stil de viață*, prin acordul dintre *integritatea personală* și *conștiința socială*. Omul creează propria sa lume, dar pentru ca aceasta să fie o lume fără amenințări, un cîmp deschis de posibilități pentru fiecare, depinde nu numai de *maturitatea interioară* a fiecăruia, ci și de caracterul *sistemului social*, de *nivelul etic al conștiinței*, de *calitatea relațiilor interumane*.

Calitatea vieții este o calitate complexă, multidimensională : *economică*, *ecologică*, *politică*, *socială*, *morală*, *culturală*.

Există două procese fundamentale, două modalități active și concrete prin care se formează o calitate superioară a vieții : *munca* — principalul factor de instituire teleologică, de încărcare a lumii cu sens, de transformare a naturii și de autotransformare a omului ; *educația* — principalul mijloc de descoperire și formare a personalității umane, de socializare a personalității și de personalizare a societății, de modelare a subiectivității umane, în concordanță cu o scară de valori omologată de societate și transformată în set de criterii ale evaluării tuturor acțiunilor sale.

CE ESTE RELIGIA? DIFICULTĂȚILE APARENTE ȘI REALE ALE UNEI DEFINIȚII*

DE

PETRU BERAR

„Noțiunea de religie este utilizată astăzi într-un sens foarte confuz... Religia este în primul rînd un fenomen social".

BERTRAND RUSSELL

Oridecîteori se încearcă definirea religiei — ceea ce implică, desigur, ca ea să fie privită în mod integral, ca esență și funcționalitate, — ne întîmpină o situație nu numai dificilă, ci și bizară. I se prescriu, de regulă, atît de multe și de divergente „formule", încît definirea religiei constituie, încă, cel puțin pentru savanți, o problemă departe de a fi rezolvată. În *Explicarea omului*, Mihai Ralea cita cazul unui cercetător german care ar fi numărat nu mai puțin de 600 de definiții date religiei, fiecare din ele meritînd atenția omului de știință. Nu ne îndoim de faptul că, între timp, numărul lor a crescut și mai mult. Ce-i drept, gînditorul german explica această eflorescență doar prin faptul că „diferitele filosofii religioase se agață de cîte un aspect parțial, ridicîndu-l cu bunăvoință sistematică la rangul unui fenomen primar".

Încă de la începutul veacului nostru s-a încercat, de pildă, sistematizarea definițiilor date religiei în funcție de notele dominante existente în structura lor. Astfel, în lucrarea sa *Psihologia fenomenelor religioase*, americanul James H. Leuba, pionier al psihologiei religiei ca disciplină științifică, analizînd 48 de asemenea definiții mai importante, considera că, printre criteriile cu rol esențial în definire, predominante ar fi, în general, trei puncte de vedere : cel *intelectualist*, cel *afectivist* și cel *voluntarist* sau *practic*. Primul ar absolutiza calea ideilor, ar lega religia, într-un fel sau altul, de explicarea teoretică a lumii și a vieții, conferindu-i capacități cognitive de un fel deosebit (ca exemple sînt citați G. W. Fr. Hegel, H. Spencer, F. M. Müller ș.a.). Al doilea punct de vedere ar pune pe prim plan sentimentele, afectivitatea, fără să susțină, firește, că între acestea și celelalte procese mentale ar putea exista o separare absolută (filosoful german Schleiermacher devine aici cap de listă, dar i se adaugă Simmel,

---

* În noaptea trecerii sale în neființă, Petru Berar avea pe masa de lucru manuscrisul aproape definitivat al ediției a II-a, revăzute și adăugite, a cărții sale *Religia în lumea contemporană*, în curs de apariție, acum, la Editura politică.

Publicăm, aici, unul din capitolele inedite ale acestei noi ediții.

Ribot ș.a.). În sfîrșit, cel de al treilea punct de vedere, ar lega specificul, legitimitatea și nevoia umană de religie, de atitudinile față de viață și față de sine însuși ale omului (Imm. Kant, W. Wundt, W. James, R. R. Marett ș.a.)

Desigur, asemenea încercări de clasificare a definițiilor religiei sînt în mare parte perimate și puțini cercetători din zilele noastre mai au atari preocupări teoretice. Totuși, încercarea în sine nu a fost complet zadarnică, deoarece a precedat și, într-o anumită măsură, a stimulat apariția unor sistematizări mai fertile.

S-a conștientizat astfel necesitatea unei conlucrări a disciplinelor științifice în cercetarea fenomenului religios, relevabilă mai ales în confruntarea concluziilor. Acest tip de colaborare îl exemplifică, cel mai adesea, raporturile dintre filosofie și sociologie, în studiul religiei. În general vorbind însă, stilul tradițional de definire a religiei, care încearcă să realizeze o sinteză „perfectă" a semnificațiilor ei sub raport cognitiv, valoric etc. s-a dovedit falimentar prin caracterul său speculativ didactic.

Înainte de a merge mai departe prin labirintul încercărilor de a defini religia, să facem și o constatare oarecum formală. Dacă pentru alte discipline sau doar concepte asemănătoare (filosofie dialectică, metafizică etc.) ne poate fi de folos chiar *substratul lor etimologic*, în cazul „religiei", cînd memoria colectivă ar fi trebuit să joace un rol deosebit de activ, situația rămîne la fel de tulbure. Să precizăm mai întîi că, atît azi cît și în trecut, în afara ariei civilizației occidentale, majoritatea absolută a populațiilor nu cunosc „religia", sensul teoretic cel mai abstract și unificator al experiențelor religioase, ci *„religiile"*, adică *viața religioasă concretă* exprimată într-o multiplicitate extraordinară de aspecte. Altfel spus, practicînd diverse credințe religioase, ele nu dispun totuși de conceptul general de religie și nici de denumiri asemănătoare. Ca denumire și concept — repetăm — „religia" este un produs istoric al culturii europene, bazată pe moștenirea civilizațiilor mediteraneene.

Iată un fapt care i-a făcut pe unii gînditori occidentali să se și întrebe dacă populațiile arhaice aveau sau nu, în conștiința lor, distincția dintre „religios" și „nereligios", iar răspunsul cel mai frecvent este acela că, de fapt, activitatea lor religioasă apare ca lipsită încă de o conștiință de sine ; a ști că practici o experiență religioasă și că ai sentimente corespunzătoare, implică logic conștientizarea existenței și a unei lumi nereligioase. Adepții acestei teorii nu reușesc însă să explice *cînd* și *cum* a apărut în conștiința umană această distincție dintre religios și nereligios, dintre *„sacru"* * și *„profan"*** sau pur și simplu nu sînt interesați de această problemă. Fără îndoială, aici apare o deosebire însemnată între modul *arheologic* și cel *etnologic* de soluționare a problemei, adică între abordarea ei la nivelul istoriei universale, practic al preistoriei, pe de o parte, și la nivelul cer-

---

* *Sacru* — în latină *„sacer"* (-era, -erum) = sfînt, venerat, divin, ceremonie religioasă etc. În disciplinele umanistice actuale, îndeosebi în sociologia și filosofia religiei, termenul a dobîndit numeroase semnificații teoretice, adesea divergente. În mod general, sacrul este ceea ce se opune *profanului*, așa cum viața religioasă se opune celei nereligioase.

** *Profan* — în latină *„pro"* = în afară, și *„fanum"* — templu, de unde tot din latină *„profanus"* care nu e inițiat în mistere, care nu e purificat etc. Din punctul de vedere al semnificațiilor contemporane, profan înseamnă ceea ce este străin religiei și practicilor religioase.

cetării vieții populațiilor arhaice din epoca modernă și contemporană, pe de altă parte. Dificultățile sînt prezente în ambele direcții. În primul caz, stăruie constatarea că modul în care a apărut în istoria universală a conștiinței diferențierea dintre sacru și profan rămîne deocamdată, pentru cunoașterea concretă, un teritoriu necunoscut, aflat la discreția unor prezumții filosofice mai mult sau mai puțin verosimile. În al doilea caz, cel al cercetărilor etnologice, apar alte două obstacole : în primul rînd, faptul de necontestat că cercetătorii din trecut și de azi, ocazionali sau specialiști, nu au întîlnit încă nici o populație arhaică în care să nu fi preexistat contactului cu ea o viață religioasă, oricît de rudimentară ar fi fost ea. În al doilea rînd, nu este de neglijat o nefastă deficiență metodologică, încă neremediată : raportul dintre sacru și profan în conștiința „arhaicilor" nu a fost *eficient* cercetat empiric, din unghi de vedere sociologic, deoarece realitățile concrete inedite din viața religioasă a acestor populații au fost analizate și diagnosticate prin modelele semantice și epistemologice ale conceptelor de sacru și profan provenite din cultura europeană (unde ele au suferit, direct sau indirect, chiar influențe religioase, deoarece s-au dezvoltat într-un mediu cultural dominat de creștinism și de spiritul expansiv și apologetic al acestuia). Mai mult, structura însăși a conceptului european de religie, predominant teoretică —, ce pune pe prim plan aspectul doctrinal, profesiunea de credință —, i-a influențat îndeosebi pe etnologii veacului trecut în sensul căutării și aprecierii în primul rînd tocmai a acestor elemente sau a unor rudimente (reale sau aparente) de credință religioasă în viața culturilor tribale ; i-au împins spre un gen de prejudecăți intelectualiste în fixarea tematicii și modalităților de cercetare a religiozității arhaice.

Nici în cazul culturii europene nu ne întîmpină o claritate definitivă, ce ar face inutilă orice confruntare de opinii. Istoria și polemicile actuale mărturisesc pe deplin această situație cum vom observa de îndată. Filologic, noțiunea de *religie* derivă, așa cum se știe, din cuvîntul latin „*religio*", a cărui etimologie este însă controversată : cu egală pasiune a fost indicat ca sursă atît „*religio*" („*religare*" = a lega etc.), semnificație ce ar presupune, probabil, credința în existența unei legături a omului cu divinitatea, cît și „*relego*" („*relegare*" = a culege din nou, a relua, a reciti etc.), care ar fi, implicat, pare-se, și sensul de a reuni acte de venerație față de divinitate. Prima variantă este susținută, printre alții, și de Augustin, iar cea de a doua, în principal, de către Cicero. Aparent, acest aspect pur etimologic ar putea rămîne fără prelungiri în planul filosofiei și încă al unor teorii partizane ; în realitate, însă, asemenea excrescențe nu au lipsit, fapt pentru care vom și apela la unul din aceste exemple istorico-filosofice. Se știe, de pildă, că latura slabă a filosofiei religiei, în general ateiste, a lui Feuerbach, o reprezintă idealismul în explicarea raportului dintre religie și ansamblul societății. De la explicarea și critica înstrăinării religioase a omului, Feuerbach a ajuns la încercarea paradoxală de fundamentare a unei religii ateiste. În această privință, Engels scrie : „Idealismul lui Feuerbach constă aici în faptul că relațiile dintre oameni bazate pe înclinație reciprocă, anume dragostea dintre sexe, prietenia, mila, devotamentul etc., el nu le admite pur și simplu drept ceea ce sînt prin ele însele, nelegate de reminiscențele unei religii particulare, care și pentru el aparține trecutului, ci susține că ele își dobîndesc valoarea deplină abia

atunci cînd li se conferă consfinţirea superioară prin denumirea de religie. Principalul pentru el nu este că aceste relaţii pur omeneşti există, ci ca ele să fie concepute ca o nouă şi adevărată religie. Ele vor fi recunoscute pe deplin abia cînd vor purta pecetea religioasă. Cuvîntul religie derivă de la verbul religare şi înseamnă iniţial legătură. Prin urmare, orice legătură între doi oameni este o religie. Asemenea artificii etimologice reprezintă ultimul expedient al filosofiei idealiste".

Dar unii cercetători merg mai departe cu întrebările. Cît de apropiat sau de îndepărtat este conţinutul conceptului nostru de religie în raport cu concepţiile antichităţii clasice, în cadrul aceleiaşi arii de semnificaţii? Am arătat că datorită unor influenţe variate, interne sau externe creştinismului, conceptul european de religie s-a superabstractizat, doctrina a dobîndit un rol preeminent între celelalte elemente componente ale vieţii religioase. În „Prolegomene" la una dintre cele mai vaste „Istorii a religiilor" din zilele noastre (*Histoire des religions*, Paris, Gallimard, Encyclopedie de la Pléïade, 1970, lucrare colectivă în trei volume, totalizînd aproape 5.000 de pagini, elaborată sub coordonarea savantului H.-Ch. Puech), Angelo Brelich se preocupă de definirea religiei ca preludiu la argumentarea legitimităţii conceptului — încă şi mai controversabil — de „istorie a religiilor" şi precizează, referitor la ceea ce ne apropie sau ne desparte de antichitatea clasică în ce priveşte conceptul de religie,următoarele : „Cuvîntul latin (religio) nu avea accepţiunea modernă de religie. El nu indică decît un ansamblu de practici religioase, de atenţionări, de reguli, de interdicţii, fără să se refere, de pildă, nici la adorarea divinităţii, nici la tradiţiile mistice, nici la celebrarea sărbătorilor, nici la atîtea alte manifestări considerate în zilele noastre ca fiind religioase. A vrea să defineşti religia înseamnă a intenţiona să dai o semnificaţie foarte precisă unui termen făurit de noi înşine şi pe care în mod normal îl folosim în sensurile cele mai vagi şi mai nesigure".

Asemenea observaţii nu sînt singulare în religiologie* şi reprezintă, de regulă, o treaptă spre lansarea unei noi viziuni, proprii, asupra posibilităţilor de a defini religia, mai precis spus asupra specificului acestor disponibilităţi teoretice.

În concluzie, poate fi sau nu definită religia? Altfel spus, putem avea cunoştinţe valide despre religie ca totalitate, ca fenomen integral?

Problema care se pune, după opinia noastră, nu este „*dacă*", ci „*cum*" am putea defini religia, deoarece existenţa unor trăsături generale, cu caracter definitoriu, ale fenomenului religios în totalitatea lui, atît *sincronică*, cît şi *diacronică* este, pentru noi, evidentă. Iar în acest caz, *singura definiţie posibilă se poate constitui doar ca teorie filosofică, prin sinteza celor mai generale concluzii izvorîte din cercetarea religiologică.*

Dificultăţile de a generaliza cunoştinţele despre religie la cel mai abstract nivel teoretic sînt numeroase, din orice unghi de vedere am examina acest fapt, dar originea acestor dificultăţi nu este doar una epistemologică, ci reflectă însăşi natura complexă *obiectivă* a fenomenului în cauză.

---

* Religiologie — termen relativ nou, lansat prin metoda clasică de formare a denumirii unor ştiinţe şi care, în sens restrîns, reuneşte *disciplinele ce au ca obiect studiul religiei* (filosofia, religiei, sociologia religiei, psihologia religiei etc.), iar într-un sens mai larg, *totalitatea cunoştinţelor despre religie*, cunoştinţe care, după opinia unor cercetători, tind să se constituie într-o disciplină teoretică autonomă.

Dintotdeauna, dar cu deosebire în lumea modernă și contemporană, religiei îi este proprie *eterogeneitatea*. Religia nu este *doar* o anumită stare de spirit, o psihologie specifică; nu este *doar* doctrină ori, mai precis spus, o sumedenie de „învățături" religioase; nu este *doar* o suită de rituri și, în general vorbind, de practici religioase; nu este *doar* un cadru instituționalizat specific. *Fenomenul religios este constituit din toate acestea la un loc* (pentru a ne opri numai la elementele principale și în mod esențial caracteristice ale religiei și fără nici o pretenție de a fi epuizat lista posibilă a acestora).

1. Aspectul *psihologic* al religiei este determinat de credința în supranatural și se compune dintr-o serie de reacții psihice care însoțesc acest imaginar raport dintre om și supranatural. După cum se poate observa, nu vorbim de *conștiință religioasă*, ea fiind o entitate mult mai complexă, care implică atît emoția, cît și credința — bazată pe o sumă de considerente doctrinale — despre existența și funcțiile supranaturalului. De asemenea, evităm și expresia *credința în sacru*, *sacralizare* etc. Deși noțiunea de sacru ne îndepărtează cel mai mult, prin gradul său de abstractizare, de formele istorice de obiectivare a supranaturalului, această noțiune a dobîndit în ultima jumătate de veac o imensă și divergentă încărcătură teoretico-filosofică, încît, probabil, deși mai apropiat de limbajul comun, conceptul de supranatural este preferabil, pentru a evita confuziile teoretice.

Odată cu apariția disciplinei teoretice *psihologia religiei* — la sfîrșitul veacului al XIX-lea și începutul secolului nostru — aspectul psihoreligios este investigat tot mai sistematic, ținîndu-se seama atît de aparenta sau parțial reala spontaneitate a sentimentului religios, ce are ca resurse un raport specific al omului cu natura, cît și de *stimularea* doctrinală a psihologiei religioase a indivizilor, caracteristică religiilor din zilele noastre (budism, creștinism, islamism etc.).

Odată cu „botezul" psihologiei religiei ca disciplină autonomă s-a încercat mereu să se descopere și să se stabilească ce anume constituie elementul esențial al vieții psiho-religioase în general. În această direcție, cea mai faimoasă carieră a făcut-o lucrarea *Sacrul (Das Heilige)*, publicată în 1917 de către Rudolf Otto, teolog de profesie, idealist în concepția filosofică despre religie, considerat — parțial justificat — unul dintre fondatorii psihologiei religiei ca disciplină teoretică. Experiența „numinoasă"* ar fi, după el, irațională, un „misterium tremendum, majestas et fascinans"**. Rudolf Otto tinde să nuanțeze semnificația pe care o dă iraționalului din ideea divinității, afirmînd că acest irațional nu înseamnă pur și simplu nesupunerea la rațiune, ceva instinctiv, inform: „Numim rațional în ideea de divin ceea ce poate fi clar sesizat prin înțelegerea noastră și trecut în domeniul conceptelor ce ne sînt familiare, susceptibile de a fi definite. Afirmăm, pe de altă parte, că dedesubtul acestui domeniu de pură claritate se găsește o profunzime obscură ce nu se sustrage sentimentului nostru, dar cu siguranță conceptelor noastre, și tocmai din această cauză susținem existența iraționalului".

---

* În limba latină „*numen*" = divin, divinitate, putere divină etc., prin extindere, religios.

** „Misterium tremendum, majestas et fascinans"; în traducere: mister al înfricoșării, puterii și fascinației.

Starea de „profunzime obscură" a experienței psiho-religioase care se sustrage „conceptelor noastre" nu s-ar datora, deci, unor insuficiențe ale cunoașterii, nu ar fi de natură epistemologică, ci ar avea drept cauză natura însăși, impenetrabilă a „numinosului". Este neîndoielnic că în această viziune istoria este absentă ca sursă a originii și transformărilor sacrului; ea este prezentă doar ca motiv al unor argumente apologetice.

Or, religiozitatea nu numai că nu este constitutivă psihicului uman, dar ea își dovedește caracterul istoric prin însăși apariția și progresul continuu al ireligiozității. Cu timpul și mai ales odată cu istoria modernă, cînd rolul socialului a început să prevaleze asupra rolului naturii în stările psihice cele mai active și de vîrf ale omului, a apărut posibilitatea permanentă a unei fisuri între sentimentul religios și ideea de divinitate. Creșterea rolului socialului în determinarea vieții omului a slăbit raportul direct dintre om și natură, raport cu rol prioritar în condiția arhaică a omului, ca germinator și modelator al imaginilor și simbolurilor religioase.

2. Explicarea supranaturalului, constituită cu timpul în doctrină religioasă și avînd caracterul istoric poate cel mai evident, a cunoscut o varietate extraordinară de înfățișări. Imaginea despre supranatural, oricît de elementară ar fi ea, este intrinsecă oricărei religii, începînd cu cele arhaice (animism, totemism, magie etc.). Trăirea psiho-religioasă nu poate exista în condițiile unui vid total de idei despre supranatural, deși între religiile arhaice și teologia contemporană—, aceasta din urmă aflată în firească și multilaterală colaborare cu filosofiile fideiste—, există un drum foarte lung, sinuos și cu numeroase etape încă prea puțin elucidate. Istoria doctrinelor religioase a fost studiată pînă în prezent în mod predominant expozitiv și, firește, cronologic, dar mai puțin sub raportul structurilor lor teoretice și, ca urmare, implicit comparativ, pentru a degaja semnificațiile teoretice mai profunde nu doar ale doctrinelor religioase, ci și ale „doctrinei" religioase ca atare.

Privite istoric, concepțiile despre supranatural, înlănțuirea doctrinelor referitoare la sacru și la îndatoririle credincioșilor, au trecut printr-o suită de faze distincte, care pot fi apreciate și ca elemente ale spiritului religios : mitul, dogma, teologia, fideismul, doctrina socială cu caracter religios etc. Succesiunea acestora nu este însă îndeosebi una *temporală*, explicată în tradiția concepției evoluționiste despre societate, deși rolul istoriei este determinant și se manifestă într-o inepuizabilă varietate de modalități (sub forma unui exemplu elementar, amintim faptul că nu am putea descoperi fideism în spiritualitatea arhaică, iar totemismul în zilele noastre supraviețuiește dar ca rămășițe prelevate și integrate organic în doctrina marilor religii încă din antichitate, ori ca mentalitate religioasă a unor minuscule rămășițe de populații arhaice). Această succesiune doctrinală este în primul rînd una de tip *logic*, ce nu presupune o înlocuire istorică radicală a modelelor clasice de spiritualitate religioasă, una de către alta, în sensul evoluționist, ci existența lor parțială simultană. În proporții foarte diferite, desigur, în tabloul doctrinal religios al lumii contemporane putem descoperi totuși elemente aparținînd tuturor formelor istorice de doctrină religioasă. Cine nu știe, ca să apelăm în treacăt la un nou exemplu, că magia nu a dispărut complet niciodată din istorie și că astăzi ea este la modă în unele medii occidentale? Or, aceasta presupune nu numai o practică religioasă la origine arhaică, ci și unele

credințe și explicații de acest gen. Dealtfel, așa cum demonstrează istoricii, elemente de practică, credință și doctrină magică au fost încorporate, explicit dar mai ales disimulat, și în cadrul noilor religii ce se pretind a fi riguros monoteiste, nefăcînd excepție de la această regulă nici creștinismul.

Conștiința credinței în forțele supranaturale debutează, cronologic, ulterior apariției elementelor embrionare de formare a supranaturalului ca mod fantastic de explicare a naturii și vieții umane. Ce decurge din acest fapt asupra specificității religiilor arhaice? Sînt cunoscute divergențele — cu o istorie îndelungată — dintre cei care consideră că, în esență, religiile arhaice sînt identice cu religiile din societatea împărțită în clase sociale și de mai tîrziu și cei care susțin distincții nete și sub multiple aspecte între cele două categorii de religii. Reținem, aici, din toate acestea un singur aspect controversat: există, oare, o „inferioritate" sau „superioritate" a unora față de celelalte din unghiul de vedere al umanismului? În fața unei asemenea probleme teologii s-au aflat întotdeauna în dilemă. A absolutiza autenticitatea religiilor *istorice* înseamnă a deprecia sau chiar a desființa pretinsul caracter „înnăscut" al religiei în conștiința umană; a recunoaște însă o valoare de „adevăr" religiilor arhaice creează deschideri către diminuarea „superiorității" absolute a religiilor istorice, îndeosebi a celor monoteiste din zilele noastre. Singurul compromis teoretic posibil, folosit de către teologi și alți fidești, este admiterea unui „evoluționism religios", respectiv a existenței în istorie a unei revelații treptate și progresive a „adevărului" sacru.

Într-o altă formă și, bineînțeles, fără tendințe teologice, nici materialiștii nu sînt scutiți de dificultăți în elucidarea acestei probleme. Putem, oare, atribui religiilor arhaice ceea ce gîndirea ateistă a atribuit religiei, în general, de-a lungul istoriei, ca trăsături negative, opuse umanismului? Unii cercetători materialiști consideră că în societățile gentilice omul era mai puțin stăpînit și terorizat de către religie, mai liber și mai degajat în raporturile lui cu zeitățile. Iar, pe măsura ce religiile au devenit mai complexe etc. ele au adus o mai profundă alienare și iluzionare. De aceea primitivul ar fi superior credinciosului unei religii actuale, prin prisma raportului omdivinitate. Sub acest aspect, conștiința primitivului ar fi mai puțin alienată decît a unui credincios de azi. Ținînd seama de realitățile istorice, considerăm că în opiniile de mai sus, se creează probleme ireale, și aceasta mai ales din două cauze, derivînd una din alta. Mai întîi, religia sau religiile sînt apreciate doar sub raportul ideologiei etice, proprie unei sau altei religii și nu al contextului social în care aceste religii există. În al doilea rînd, folosirea categoriei de alienare ni se pare întrucîtva abuzivă. De fapt, întreaga problemă este artificială și ea se repetă, inversînd concluziile, opiniile filosofilor spiritualiști după care ar exista religii „inferioare" (cele arhaice) și „superioare" (cele istorice); căci, în varianta unor cercetători materialiști, în societățile arhaice ar fi existat tipuri de religiozitate „superioară", comparativ cu religiozitatea „inferioară" proprie mai ales societăților moderne, capitaliste. De fapt, omul societății gentilice era, nu mai puțin, ci mult mai mult stăpînit și terorizat de către religie în comparație cu omul modern, dar el nu avea conștiința acestei realități, iar religia sa nu devenise încă instrument ideologic al luptei de clasă. Nivelul scăzut de dezvoltare social-economică a societății arhaice explică și conștiința „mai puțin alienată" religios a membrilor acestei societăți și nu „superioritatea"

religiilor arhaice față de celelalte. Pe de altă parte, dincolo de faptul că alienarea despre care se vorbește depinde nu de specificul religiilor, ci de natura societăților din a căror suprastructură fac ele parte, trebuie să se țină seama și de faptul că un rol hotărîtor în constituirea gradului de înstrăinare religioasă a omului îl îndeplinește însuși nivelul de dezvoltare a conștiinței lui religioase și a conștiinței sale în general.

3) Există în religie și o exteriorizare *practică*. Deși tipurile de religiozitate sînt extrem de variate, această practică poate fi întîlnită peste tot și întotdeauna.

De la ritualurile religioase ale triburilor arhaice, legate de vînătoare, creșterea animalelor, ocupații agricole etc., la frecventarea locului de cult de către omul contemporan, *practica religioasă a influențat permanent comportamentul general al omului*, dar, la rîndul său, această practică a trebuit să se modeleze ea însăși potrivit modificărilor de însemnătate deosebită intervenite în ambianța psihosocială a comportamentului uman. Cel mai important pentru noi, din acest unghi de vedere, rămîne însă faptul caracteristic epocii noastre, inedit și prin conținut și prin proporții, și anume *procesul vertiginos de perimare a practicilor religioase în cadrul societății industriale*. În prezent credința religioasă tinde să supraviețuiască în afara ritualurilor. Comportamentul religios contemporan exprimă elocvent creșterea ponderii religiozității formale sau abandonarea pur și simplu de către credincioși a obligațiilor tradiționale de a frecventa locurile de cult și de a celebra religios marile evenimente ale vieții. Este o stare de lucruri reversibilă sau ireversibilă? Printre sociologii religiei, unii consideră că omul viitorului se va reapropia de practica religioasă, dar cei mai mulți, fie ei marxiști sau nemarxiști, apreciază că perimarea religiozității practice specifice este ireversibilă ; chiar cei care nu cred în perspectivele sociale ale indiferentismului religios și ale ateismului prevăd un tip de religiozitate mai simplu.

4) Ca să vorbești despre religie ca *instituție* pare a fi riscant. Preluat din franceză, dar provenit din latină (*institutio* = organizare, instituire, sistem etc.), termenul semnifică, în majoritatea cazurilor, fenomene sociale statale, reglementate de norme juridice etc. Dar comportamentul religios comunitar, în relații de obligatorie interferență cu formele de organizare laice, este, pe de o parte, extrem de variat de-a lungul istoriei religiei, iar pe de altă parte, este foarte dificil de a descoperi elemente de continuitate între mulțimea formelor de exteriorizare socială a religiilor. Ce legătură putem stabili, *sub raport instituțional*, între bisericile creștine de azi (cea romano-catolică, de pildă, care excelează prin formele de organizare și dispune de cel mai subtil drept canonic) și religiile arhaice (care, după unii sociologi, nu constituie decît un fel de *prefigurare* a religiei)? Deși în aparență asemenea legături lipsesc, ele totuși există.

Factorii ce contribuie la diferențierea atît de pregnantă a religiilor sub raport organizațional sînt, în primul rînd, de ordin istoric, în sensul că complexitatea crescîndă a societății, în succesiunea epocilor, se reflectă în mod specific și pe plan religios. În al doilea rînd, de reținut este specificul diferitelor religii sub raportul cultului *, al prezenței și amploarei

* Cu referință la *religie*, cuvîntul *cult* are în limba română două semnificații principale: 1) cel de religie, de confesiune religioasă în general; 2) cel de totalitate a aspectelor rituale și organizatorice proprii tuturor religiilor.

ritualurilor și al însemnătății rolului jucat de deserveți, deci felul și gradul de organizare al comportamentului religios colectiv. Din orice epocă ar fi ea, o religie nu poate exista în absența totală a exteriorizării comportamentale, a practicii înțeleasă în sensul său cel mai larg, ce reprezintă germenele instituționalizării, care, la rîndul său, poate fi camuflată, sau poate avea o prezență vizibilă, uneori chiar rivală în raport cu autoritățile laice. Orice comportament stimulat de cauze religioase își manifestă caracterul său social prin orientarea sa spre lume, spre problemele pămînteşti.

Prin intermediul caracterului său instituțional religia își asigură funcționalitatea socială, care, pe parcursul orînduirilor bazate pe exploatarea omului de către om, a constat în a contribui la asigurarea unui anumit tip de existență socială, la menținerea regimurilor sociale cu care a conviețuit. Vorbind, în acest sens, de raportul dintre evoluția socială și variabilitatea instituțională a religiei, piatra de încercare pentru cercetători a fost, din nou, societatea arhaică — oricum am caracteriza și denumi spiritualitatea acesteia (religioasă, „prereligioasă", religii „naturale" etc.). Este logic faptul că, în această societate, organizarea religioasă se identifică aproape total cu organizarea socială generală, cel puțin pînă în momentul apariției „magicianului" (vrăjitorul, șamanul), care, cum spune Max Weber, este cea mai veche dintre toate „profesiunile". El este primul dintre oameni a cărui calificare harismatică, adică de producere a extazului, este permanentă.

Caracterul practic al scopurilor religioase, subordonate vieții *„de aici"*, de pe pămînt, își pune amprenta și pe modul de organizare al religiilor de mai tîrziu, chiar dacă „fericirea" umană se va spiritualiza, iar în cazul unora dintre religii, mai ales monoteiste, ea va fi transpusă „în ceruri". Însuși iudaismul antic îi prescria omului fericirea aici pe pămînt, materializată în bunuri pămîntene și înmulțirea seminției sale, obsesia unei lumi "de dincolo" aducînd-o abia creștinismul. Instituționalizarea clasică a religiei se formează odată cu apariția și dezvoltarea clerului, în plin avînt încă din antichitate (Babilon, Egipt, Israel etc.), deși casta preoțească cea mai puternică și mai conștientă de sine o formează creștinismul medieval occidental. Tot acum, însă, mai precis odată cu zorii epocii moderne, apare și lupta *organizată* împotriva clericalismului, cînd distincția dintre sacru și profan pe plan social devine fenomen public. Printre lozincile de luptă progresiste ale mișcărilor politice revoluționare încep să figureze în mod constant: despărțirea statului de biserică, independența față de biserici a marilor instituții social-politice și științifice, laicizarea învățămîntului etc. Stabilirea raporturilor dintre statele moderne și instituțiile religioase reprezintă o temă frecventă și importantă din viața politică a țărilor europene din ultimele două secole.

Dar, cu această ocazie, mai trebuie relevat cel puțin un aspect, referitor mai ales la principalele țări europene: o dată cu reducerea treptată a amestecului religiei în viața socială laică, amestec predominant altădată, instituțiile religioase încearcă să-și întărească și să-și perfecționeze funcțiile lor specifice. Ele nu mai pot apărea ca expresie a ansamblului societății, dar rămîn în continuare un element fundamental al religiei, mai ales în condițiile de azi ale crizei generale a religiozității.

LUCIAN BLAGA: AFORISME*

În copilărie, cînd am văzut întîia oară niște nuferi pe undele unui lac, nu credeam că sînt flori care cresc din apă, ci-mi închipuiam că niște flori se oglindesc de pe țărm în lac. Atîtea flori cresc în apele tăcute ale sufletului și-și dezvelesc petalele pe luciul conștiinței noastre: *ele cresc din noi*, dar noi le credem oglindiri din lumea din afară.

★

Filosofia e „bemolul" spiritului: toate tonurile spiritului ea le adîncește cu o jumătate de ton.

★

După ce descoperim că viața n-are nici un înțeles, nu ne rămîne altceva de făcut decît să-i *dăm* un înțeles!

★

Există ascunsuri ale sufletului ușoare ca umbrele: ele dispar de îndată ce încerci să le luminezi.

★

Unele spirite foarte adînci sînt în același timp atît de clare, încît apar, ca fundul unui rîu limpede, mai puțin adînci decît sînt.

★

O eclipsă solară are aparența unei catastrofe cosmice, cu toate că nici cea mai mică schimbare nu se produce în ritmul liniștit al lucrurilor: găsesc, că și în istoria omenirii există astfel de aparențe.

★

Sînt lucruri care nu pot fi înțelese decît vag. Și-ar trebui să ne mulțumim cu atît. Din nefericire încercăm însă cel mai adesea să le înțelegem mai precis—și, ca urmare, ne trezim că nu le mai înțelegem deloc.

★

Înainte de a mă naște am fost o veșnicie întreagă „nimic". De ce mă tem acum de aceeași „neexistență" cu care am avut o veșnicie întreagă prilejul de a mă obișnui—și-n care am fost deja? Nu înțeleg.

* Reproduse după: L. Blaga, *Zări și etape*, București, Edit. pentru literatură, 1968; „Gazeta literară", 13 mai 1965; „Contemporanul", 7 mai 1965.

Cînd cauţi comori, nu sapi în nori, ci în pămînt.

★

Cunoaştem plante, care atunci cînd înfloresc, au o mireasmă atît de pătrunzătoare, încît din apropiere displac. Pentru ca să le guşti parfumul eşti invitat să te depărtezi.

★

Pentru cei mai mulţi oameni, „misteriosul" devine „natural", nu fiindcă parvin să-l înţeleagă, ci fiindcă se obişnuiesc cu el.

★

Poţi dori ceva aşa de chinuitor şi de tare, încît împlinindu-ţi-se să nu te mai bucuri :— te-a costat prea mult suflet.

★

Cît de mult ne-am făcut din confort un principiu se vede şi din aceea, că o ficţiune simplă ne pare mai adevărată, decît un adevăr complicat.

★

Soarele are o lumină mult prea bogată decît să poată produce „efecte de lumină". Luna, însă, cu lumina ei mai săracă, dă cele mai frumoase „efecte".

★

Omul simplu îl recunoşti din aceea că se miră de toate, dar simplitatea i-o recunoşti şi din aceea că de unele lucruri nu se miră îndeajuns.

★

Există lucruri adînci, care în lumina artei pot fi înţelese mult mai limpede decît în lumina ştiinţei. Se spune că apa unor mări e mai străvezie în lumina lunii decît în lumina soarelui.

★

Faptul că toate viețile de pe pămînt sfîrşesc cu moartea nu dovedeşte că moartea e ţinta vieţii.

★

Filosofia iederii : „Numai tîrîndu-te, te poţi înălţa !"

★

Cine-şi face prea multe planuri, se lasă de obicei tot aşa de mult condus de „moment" ca şi cei care nu-şi fac planuri deloc.

★

Întunericul nu e nevoie să-l *luminăm*, pentru ca să-l putem vedea.

★

Lumea mi se pare totdeauna atît de nouă încît îmi vine să cred că ea se produce în fiecare zi din nou din sufletul meu : cum Heraclit credea că soarele se face în fiecare dimineaţă, din nou, din aburii mării.

★

Nu e bine să năzuim prea mult a ne *cunoaşte pe noi înşine*, căci încetul cu încetul ne identificăm oarecum cu o *parte* din noi, adică cu fracţiunea aceea a eului nostru, pe care o cunoaştem.

★

Cuvintele biblice, că Dumnezeu a făcut pe om după chipul şi asemănarea sa, nu înseamnă că Dumnezeu e un om în cer, ci înseamnă că omul e un Dumnezeu pe pămînt.

★

Cu greutatea trecutului ne-am obişnuit ca şi cu greutatea atmosferei : nici n-am putea exista fără de ea.

★

Cel dintîi lucru, la care aspiră un curent nou ce luptă împotriva tradiţiei — este de a-şi crea o tradiţie.

★

Nu-ţi îmbogăţeşti sufletul cu adevăruri mărunte : cine şi-ar face avere, adunînd praful de aur împrăştiat pe pămînt?

★

Sînt adevăruri aşa de puţin bătătoare la ochi încît *descoperirea* lor e aproape o *creaţie*.

★

Sînt oameni fără caracter în fapte mărunte, dar de-un caracter eroic, cînd e vorba de fapte mari.

★

Putem înnoi cu desăvîrşire temelia unei case, fără să modificăm cîtuşi de puţin însăşi zidirea.

★

Ştiinţa mai nouă a descoperit existenţa „*cristalelor fluide*". Aşa trebuie să fie şi spiritul nostru : să se cristalizeze, dar să nu-şi însuşească forme rigide, ci să-şi păstrăze plasticitatea.

★

Foarte multe sofisme nasc nu din lipsă de logică, ci din *prea multă* logică — ca să zicem aşa : — anume atunci, cînd operăm cu mai multă logică, cu mai multă putere de analiză, cu mai multe subtilităţi metodice, decît cere gradul de complexitate proprie obiectului pe care-l cercetăm, — cînd cheltuim mai multă forţă decît cere problema.

★

Că adevărul poate avea şi influenţe dezastruoase asupra noastră nu mărturiseşte împotriva valorii sale ideale, ci dovedeşte numai slăbiciunea noastră ; suntem ca bolnavii, care nu suportă aerul aspru şi curat al munţilor.

★

Omul trebuie să fie *creator*, — de aceea să renunţe cu bucurie la cunoaşterea absolutului.

★

Pictorii de mare talent îşi dau seama că atunci cînd amestecă pe paletă o culoare cu o altă culoare, ei amestecă de fapt o culoare cu o doză de suflet.

★

Există o eroare ortografică pe care o fac toţi poeţii : după ultimul vers al unei adevărate poezii nu se pune punct.

★

Frumoasă nu e în primul rînd frumuseţea, ci frumuseţea uşor atinsă de ne-frumuseţe.

★

Talentul liric transformă în virtuţi multe păcate ale inimii şi minţii. Chiar şi incoerenţa.

★

Critica literară este prin definiţie „eseu" căci nu poate fi niciodată exhaustivă. Prin natura obiectului şi prin felul mijloacelor ei—critica se situează în condiţii care o menţin pe un drum fără capăt.

★

Cei ce nu ştiu să pună în „concluzie" o leacă de substanţă ce nu se găseşte în „premise"—să lase ştiinţa în pace.

★

Suferinţele noastre îşi pun pecetea pe bucuriile noastre. Dar nu şi invers. De aici subtonul de melancolie al întregii noastre vieţi.

★

Un gînditor care nu are mereu sentimentul că *dibuieşte* poate fi un bun operator matematic sau avocat, dar nu un gînditor.

★

Nu pot concepe artă fără îndrăzneli. Dar arta adevărată le estompează, cîtă vreme arta făcută pentru snobi le umflă.

★

Insuficienţele, defectele unui mare maestru (în orice domeniu) sînt mai uşor de descoperit în opera „discipolilor" săi, decît în opera sa. Prin aceasta se caracterizează chiar esenţa discipolului. Discipolii dezvoltă mai mult defectele, decît calităţile maestrului.

★

„Cuvîntul trup s-a făcut". Afirmaţia e valabilă numai în lumea poeziei.

★

Om de cultură, „om cult" este acela care cu puterile sale sau cu puterile altora, transformă mereu haosul în cosmos.

★

Moralitatea în opera de artă există și trebuie să existe, dar ea rămîne imponderabilă, ea nu poate fi cîntărită nici pe cîntarul de precizie al judecății de apoi.

★

„Eseistul" este romancierul unei idei.

★

Mintea ne ajută să trecem triumfători peste tristețea inerentă multor constatări. Noțiunea de „val" ne face să uităm că valul nu bate niciodată de două ori în țărm.

★

Pe intoleranții din născare îi recunoști mai ales după aceea că adoră toleranța celorlalți și abuzează sistematic de ea.

★

Cei care cred într-o dogmă își pierd criteriile de justă apreciere a ideilor.

★

A te „cultiva" pe tine însuți înseamnă a face muncă de folos obștesc.

★

Vîntul îl auzi, ce-i drept, în copaci, dar nu-l fac copacii.

★

Rîul ar putea să-și închipuie că se revarsă în ocean, numai din dorința sinceră și dezinteresarea de a-l îndulci.

★

Atît omul de bun gust cît și cel înzestrat cu prost gust pot să creadă că gustul e în sine relativ și că nu există propriu-zis „erori ale gustului". Dar ce eroare de inteligență să afirmi un asemenea lucru !

★

Filosofii nu scriu decît „dialoguri", chiar și atunci cînd ei nu-și dau seama de acest lucru. Ca să împlinească un testament.

★

Prin mișcarea ce o produce în jurul său, orice mare creator devine, într-un chip sau altul, un complice al mediocrității.

★

Plăcerea de a scrie memorii consistă în a reorganiza în spiritul libertății ceea ce destinul a organizat odată sub constrîngerea împrejurărilor.

★

Este matematica o limbă sau o știință ? Probabil și una și cealaltă. De aici dificultățile oricărei filosofii a matematicii.

★

Ar fi nespus de regretabil dacă adevărul ar fi totdeauna „la mijloc". Aceasta l-ar preface în apanaj al mediocrității.

★

Istoriograful face memoriei umane o respirație artificială.

★

Memoria. Un curtean al fiecăruia dintre noi, plin de curtoazie, care caligrafiază trecutul.

★

Nu există nici un autor „clasic" care să nu fi făcut o revoluție față de alții și o contrarevoluție față de sine însuși.

★

Pedant este stilul care face capital din ideile intermediare.

★

Numai evenimentele au o răbdare și mai mare decît a cronicarului.

★

Cortina se miră că e aplaudată de cîte ori cade.

★

Orice superlativ este mitul sau legenda unui adjectiv.

★

Poetul. Un donator de sînge la spitalul cuvintelor.

★

Instinctele noastre formează capitalul cu care Natura ne creditează și pe care tot ei trebuie să i-l restituim. Plătiți-vă datoriile la timp și nu aduceți Natura în situația de a pune sechestru pe tot ce aveți.

★

Prostul cel mai prost este prostul alterat de filosofie.

★

Păsările care, după o străveche anecdotă, s-au aruncat asupra unui tablou, în care un pictor din antichitate întruchipa niște cireșe, au voit să denunțe în chipul cel mai zgomotos un plagiat, iar cîtuși de puțin să aplaude din aripi o mare creație de artă.

★

Umbrele seamănă ce-i drept cu întunericul, dar sînt fiicele luminii.

★

Don Quijote. Mîntuitorul care a venit pe lume ca să ne salveze pe toți de lupta cu morile de vînt.

RĂSPUNDEM LA ÎNTREBĂRILE PROPAGANDIȘTILOR
ȘI CURSANȚILOR DIN ÎNVĂȚĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC

SPECIFICUL IDEOLOGIEI RELIGIOASE PROMOVATE DE CULTELE ȘI SECTELE NEOPROTESTANTE

DE

ANA BĂLAȘA

Sectele religioase nu sînt un produs nou al zilelor noastre. Apărute printr-un proces schizmatic, provocat de divergențe cu privire la organizare, doctrină, autoritate, ierarhie ș. a., ele au însoțit și însoțesc fenomenul religios de-a lungul întregii sale istorii, regăsindu-se în mai toate religiile. Semnificația tensiunilor și a crizelor religioase, a apariției diferitelor secte și mișcări religioase este desigur diferită, după cum diferite sînt și motivele doctrinare, cauzele și circumstanțele social-politice, economice și culturale care le-au dat sau le dau naștere.

Sectele și cultele neoprotestante reprezintă așa-numitul „protestantism de a doua generație", un moment de sciziune relativ distinct în cadrul religiei creștine. Ele au apărut și continuă să apară ca urmare a fărîmițării bisericilor protestante din S.U.A. și a „internaționalizării" acestor secte prin „exportul" lor în țările Europei occidentale, ale Africii și Americii Latine. În raport cu noile mișcări religioase apărute în ultimele două decenii, cercetătorii le denumesc, oarecum impropriu, secte „tradiționale" pentru a sublinia faptul că ele își păstrează, în general, trăsăturile specifice de religie, în sensul consacrat al termenului. Marea lor diversitate ideologică și de organizare, varietatea mediilor sociale și etnice din care își recrutează aderenții, sincretismul lor, fac dificile clasificările și caracterizările general valabile. Unele trăsături comune, ideologice și de organizare, se pot desprinde totuși*.

În general, cultele și sectele neoprotestante se caracterizează prin plasarea în centrul ideologiei lor a unei sau altei teme biblice, sau a unui grup de dogme. Ele pun accentul mai ales pe exacerbarea trăirilor religioase, pe provocarea unor crize emoționale, pe cultivarea fanatismului

* A se vedea în acest sens *Caietul documentar* nr. 5/1980 editat de Academia Ștefan Gheorghiu (pag. 75—100; 257—357). Rapoartele de cercetare ale Centrului de sociologie al Academiei, Centrului de cercetări pentru problemele tineretului, București și Filiala Cluj-Napoca etc.

religios. Angajamentul sectant, mult mai plenar decît în alte organizații religioase, are drept corolar exclusivismul religios, lupta împotriva oricui se opune normelor lor morale, doctrinare și organizaționale. Adesea, comunitatea neoprotestantă constituie singurul grup de referință pentru membrii săi. Individul este considerat membru al acestei comunități înainte de a fi orice altceva, aici i se impune să-și găsească și prietenii și partenerii de viață.

Indiferența sau chiar ostilitatea față de stat și societatea secularizată se concretizează în evitarea oricărei implicări mai consistente în viața socială, mergînd pînă la abținerea de la vot, refuzul satisfacerii serviciului militar, autodisocierea de orice organizații politice și sociale. Impunerea unei anumite orientări ideologice și comportamentale față de societatea secularizată merge uneori pînă la detalii care privesc, de pildă, hrana, îmbrăcămintea, limbajul ș. a. Conformismul ideologic este obținut prin participarea obligatorie la viața de grup, dar și printr-un strict sistem de control. Coeziunea de grup este întărită de tendința grupărilor neoprotestante de a satisface nu numai cerințele religioase ale credincioșilor, ci și alte nevoi și trebuințe : de comunicare, de organizare, de întrajutorare în probleme curente ale familiei, de asistență socială, substituindu-se (sau avînd tendința să o facă) unor instituții laice.

O caracteristică generală este, de asemenea, autoconsiderarea lor ca un grup „ales" și „iluminat", inocularea acestui sentiment tuturor credincioșilor fiind înlesnită și de statutul de cleric, acordat cel puțin virtual, fiecărui membru al sectei.

Atitudinea grupărilor neoprotestante față de știință și cultură oscilează între două extreme : de la sfidarea radicală a valorilor științei și culturii în general, pînă la tendința de a le transforma în sursă de „argumentare" și apologie a religiei. Iată, în acest sens, cîteva poziții tipice. Secta „Martorii lui Iehova", cu adepți în S. U. A. (țara de origine), Europa și Africa, conformîndu-se viziunii despre iminenta instaurare a Împărăției lui Dumnezeu pe pămînt, recomandă evitarea oricăror implicări în viața culturală a lumii profane, prescrie și controlează strict comportamentele membrilor săi, interzice participarea la orice acțiune cultural-artistică, audițiile și vizionările de emisiuni radio și t.v., recomandă limitarea studiilor la strictul necesar, interzice asistența medicală etc. Penticostalii, răspîndiți în S. U. A., Europa, America Latină, caracterizați în general printr-un nivel de instrucție foarte scăzut, se remarcă de asemenea printr-o poziție fățiș ostilă cunoașterii științifice, realizările acesteia fiind categorisite drept „semne" ale sfîrșitului lumii, „manifestări ale forțelor diabolice". La polul opus se află ideologii baptiști, care, printr-o răsturnare spectaculoasă de logică, încearcă să facă din știință un argument în favoarea religiei, pentru că, spun ei, „știința însăși este rodul inspirației divine", partea „aplicativă" a Bibliei. Datele științifice care contrazic tabloul biblic al lumii sînt bineînțeles evitate sau reinterpretate, forțat, în sens religios. La fel procedează și adventiștii de ziua a șaptea, cărora le este proprie, de asemenea, o atitudine mai subtilă față de știință, de o duplicitate exemplară. Ei consideră că realizările științifice și tehnice sînt ele însele dovezi ale existenței lui Dumnezeu. Liderul ideologic al adventismului, H. White, susține chiar că „înșiși savanții sînt uneltele lui Dumnezeu prin intermediul cărora el își dezvăluie tainele". De fapt se încearcă acre-

ditarea ideii că întreaga dezvoltare a științei și tehnicii n-a avut altă menire decît să se pună în slujba misionarismului adventist. Evident, acele cunoștințe științifice care conduc direct la concluzii materialiste sînt pur și simplu respinse ca aparținînd „științei false".

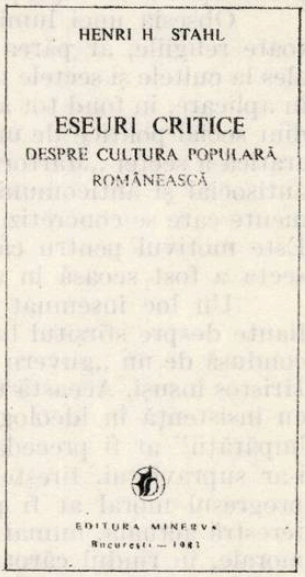
Obsesia unei lumi paradisiace și aspirația spre ea întîlnită la mai toate religiile, ar părea oarecum nevinovată dacă nu ar fi însoțită, mai ales la cultele și sectele neoprotestante, de „modalități concrete" de punere în aplicare, în fond tot atîtea variante de misticism și de concepții și atitudini social-politice de un reacționarism deosebit de agresiv. Ideologia teocratică a sectei „Martorii lui Iehova", de pildă, are un caracter antistatal, antisocial și anticomunist fățiș, cultivînd cu insistență idei și comportamente care se concretizează, adesea, în adevărate delicte de antiumanism. Este motivul pentru care în multe țări, printre care și în țara noastră, secta a fost scoasă în afara legii.

Un loc însemnat în ideologia iehovistă îl ocupă proorocirile terifiante despre sfîrșitul lumii și instaurarea unei împărății de o mie de ani condusă de un „guvern mondial", al cărui șef suprem ar urma să fie Iisus Hristos însuși. Această temă diversionistă a unui „guvern mondial" revine cu insistență în ideologia multor secte neoprotestante. Înfăptuirea „noii împărății" ar fi precedată de un război „al Armaghedonului" căruia nu i-ar supraviețui, firește, decît martorii iehoviști. Conform doctrinei lor, progresul moral ar fi posibil numai în viitoarea „împărăție". În viața terestră actuală, numai membrii sectei ar fi deținătorii autenticelor valori morale, în rîndul cărora pe prim plan sînt postulate fanatismul religios, sentimentul de permanentă căință, atitudinea de umilire și supunere ș. a. Prin autoritatea Bibliei este argumentată inferioritatea femeii, iar în educația copiilor — care uneori se dezinteresează de „vestea cea bună" — se recomandă aplicarea de presiuni fizice și morale, pe temeiul versetului biblic: „Cine cruță nuiaua urăște pe fiul său, dar cine-l iubește, îl pedepsește îndată".

Obiectivele social-politice reacționare ale unor asemenea secte sînt disimulate, de regulă, sub precepte doctrinare ce îndeamnă la nonactivitate, la dezangajare de problemele sociale și politice, la nerecunoașterea instituțiilor sociale și politice, a organizării statale. Acest apolitism al aderenților deschide căi spre orice fel de manipulare, inclusiv politice.

Este lesne de înțeles că nocivitatea unor astfel de secte cum este cea a „Martorilor lui Iehova" constă mai ales în faptul că din asemenea „principii ideologice" sînt deduse comportamente indezirabile pentru orice fel de societate, cu atît mai mult pentru a noastră. Sectele de acest tip sînt deosebit de nocive și prin faptul că, odată ce și-au asimilat normele și valorile sectei, aderenții devin propagandiști fervenți ai modelului de viață prescris, nonacțiunea transformînd-se de fapt în contraacțiune: socială, politică, culturală.

În obiectiv :



HENRY H. STAHL

ESEURI CRITICE

DESPRE CULTURA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

BUCUREȘTI, EDIT. MINERVA, 1983, 339 p.

ATITUDINI ȘI CONTROVERSE

DE

ION GOIAN

O carte de atitudini și controverse ar putea fi numită culegerea de „Eseuri critice" despre cultura populară românească, recent publicată de H.H. Stahl. Există opere de construcție intelectuală, de dezvoltare sistematică a unor idei și există, de asemenea, opere de critică de idei, de exercitare a funcției analitice a rațiunii în numele unui ideal de precizie a noțiunilor și conceptelor. În cultura noastră, Blaga a fost, de pildă, un asemenea constructor : fiecare carte a sa este dovada unei surprinzătoare capacități arhitectonice în domeniul abstracțiilor ; o părăsești cu sentimentul că lași în urmă nu doar o succesiune de pagini, ci chiar una dintre caleidoscopicele înfățișări ale Cărții (în sens generic, borgesian am spune). Maiorescu, în schimb, a introdus în cultura română genul eseului critic : arta sa este de a dezvolta ideile autorului pînă la ultima limită a lor, de a-l pune pe acesta în contradicție cu sine și de a-l părăsi învins în numele unui ideal rațional aproape inaccesibil, dar care este de fiecare dată reafirmat ca ideal.

Între aceste două ipostaze ale cărții de idei este posibil și un gen hibrid, pe care l-am cuprins mai sus sub titlul de *atitudini și controverse*. P. Pandrea a excelat, în cultura noastră, în acest gen, care are regulile sale. În ce constau acestea? Pe de o parte, în a-ți alege adversarii pentru a ilustra o poziție proprie, în așa fel încît dialectica polemicii să ducă, implicit, la dialectica ideii de afirmat. Pe de altă parte, în exercitarea unui anume spirit de contradicție care pare a fi mobilul intim al scriiturii Trebuie remarcat că nu puțini dintre cei care au practicat acest gen în filosofia română, nească au fost de formație mai mult sau mai puțin marxistă. Alături de Pandrea,

de Lucreţiu Pătrăşcanu, C.I. Gulian şi chiar Joja, putem adăuga şi numele lui Henri H. Stahl. Fiecare dintre aceştia pare a fi voit să scrie o altă *Sfîntă familie* în domeniul abordat : criminologia, istoria filosofici româneşti şi universale, cultura română şi universală, sociologia comunităţilor rurale.

În ce priveşte opera profesorului Stahl, încă în analiza sociologică a fenomenului obştii sau, mai recent, în *Teoria şi practica investigaţiilor sociologice* (vol. I— II, 1974— 1975), în *Controverse de istorie socială românească* (1969), etc., acest mod de a înălţa „istoricul problemei" (cum se spune) la rangul unei adevărate hermeneutici *sui generis*) este deja o abitudine intelectuală. De aceea, multele note polemice care au apărut recent în jurul ultimei sale cărţi, *Eseuri critice*, şi care pun înclinarea domniei sale spre critică pe seama unor motive oarecum extraştiinţifice — cum s-a afirmat — nu ni se par a înţelege corect structura intimă a acestei lucrări, la care ne vom referi în continuare.

Pentru că am pomenit de respectivele note polemice, cîteva lămuriri preliminare nu sînt inutile. Era, desigur, firesc ca *Eseurile critice* să nască o anumită emoţie (nu ne îndoim că H. H. Stahl s-a aşteptat la aceasta). Cartea îşi propune nu numai să facă analiza unui subiect la care, de mai mulţi ani, intelectualitatea română este deosebit de atentă, filosofia specificului naţional şi a miturilor naţionale, dar şi o hotărîtă „demontare" critică a unor adevăraţi „filosofi-mituri" (spre a relua o formulă călinesciană) ai prezentului : Lucian Blaga şi Mircea Eliade. Aceştia fac parte dintre personajele mitologice (Eminescu, Călinescu, Pârvan etc.) la care cultura noastră şi-a cîştigat nu fără greutate dreptul de referinţă deplină în ultimul deceniu şi ceva. De aceea, orice polemică cu ideile unuia sau altuia dintre aceştia nu este interpretată — de către unii — aşa cum ar fi poate firesc, drept cel mai deplin omagiu care se poate aduce unui autor (cînd polemica este cinstită şi de idei, nu de *personalităţi*, cum spunea Maiorescu), ci drept atingere a unui cîştig colectiv al culturii noastre. Dar aceasta este o impresie nu o dată greşită şi, am îndrăzni s-o spunem, provincială. În toate marile culturi, acest tabu al unor autori irită şi nu sînt rare cazurile cînd tocmai polemica resuscită interesul în jurul unor clasici mai mult citaţi decît citiţi. Şi Proust a polemizat — uneori brutal — cu Sainte-Beuve, fără a fi fost declarat duşmanul spiritului francez. În ce ne priveşte, polemizăm firesc cu valorile altor naţii şi una dintre cele mai frumoase cărţi de idei ale culturii noastre contemporane este *Despărţirea de Goethe* a lui C. Noica. În genere, hagiografia e o dovadă de alexandrinism şi nu împinge înainte o cultură. Hegel l-a distrus pe Kant fără a fi fost pus la zidul infamiei şi Schopenhauer l-a negat total pe Hegel, fără ca opera să-i fi fost scoasă din bibliotecile germane. Însuşi Călinescu, la noi, a fost foarte polemic şi chiar nedrept cu Lovinescu, de pildă, şi este evident că beatificarea culturală îl irită în mod deosebit, pentru oricine îi citeşte opera.

Principial, deci, nu trebuie să existe autor scos din discuţie, declarat *hors concours*. Aceasta este o primă cerinţă a unei *civilizaţii a culturii*. Pe de altă parte, însă, avem la rîndu-ne dreptul la replică, dacă polemica de idei îşi greşeşte ţinta. Putem spune autorului respectiv că lucrarea sa nu convinge şi că cel criticat nu iese micşorat, ci dimpotrivă, după lectura controversei.

Cu toate acestea, trebuie să recunoaştem că lectura *Eseurilor critice* nu poate să nu stîrnească o oarecare rezervă, nu în ce priveşte argumentarea — la aceasta ne vom referi mai jos — ci chiar în ce priveşte tonul folosit. Autorul a părut nu o dată a dori să reînvie ceva din practica „etichetei" de lipit peste un filosof sau altul. O lectură a titlurilor de capitole o arată : se vorbeşte de „O reacţie *sănătoasă* antifolclorică. Ovid Densusianu"), (s.n.), de „Teoria freudistă a lui Lucian Blaga" (ceea ce e, evident, exagerat), de „Mircea Eliade şi *teologia* satului românesc" (s. n.), de „O *abuzivă* socotire a « profanului » drept « ireal »", (s.n) de ., O concepţie antisociologică a religiilor" etc. etc. Psihologic, cel puţin, un asemenea procedeu nu poate atrage simpatia cititorului român.

Înlăuntrul textului, asemenea etichete se pot întîlni în tot locul : cutare are un „stil deplorabil" (p. 35), altul (Drăghicescu) „nu prea înţelege nimic" şi exemplele ar putea continua pe pagini întregi. O asemenea intemperanţă de limbaj se explică probabil, prin psihologia celui convins că deţine adevărul (nu avem un ilustru exemplu în afirmaţiile lui H. Sanielevici că, din cultura epocii sale, nu va rezista prin secole decît ... Sanielevici?), dar creează şi impresia cam neplăcută a tragerii la judecată nu numai a operei, dar şi a persoanei autorului. Cu atît mai mult cu cît H.H. Stahl, pe vremea cînd abia apăruse *Spaţiul mioritic*, a mai purtat — cum singur aminteşte — o asemenea controversă; însă atunci Blaga putea răspunde. Dacă în discuţia ştiinţifică convingerea posesiunii adevărului e mai imperativă din punct de vedere psihologic, în discuţia filosofică — unde argumentele sînt, totuşi, relative — este binevenită o oarecare nuanţare.

Eseurile critice cuprind patru părţi. În prima sînt pregătite, oarecum în fugă, argumente pentru celelalte, argumente care provin dintr-o rapidă trecere în revistă a unor

concepții despre folclor (din perspectiva relației acestuia cu cultura „majoră"). Analiza evidențiază o serie de aspecte ale definirii folclorului în vederea dezbaterii unor teme ale istoriei poporului român și culturii române. H.H. Stahl urmărește cu o anume minuțiozitate problema *bazei documentare* de la care se pleacă în afirmarea unor trăsături ale culturii noastre populare. Au cunoscut diverși folcloriști cu adevărat realitatea satului românesc și a culturii sale? Acesta este, în genere, criteriul de discuție. Dar trebuie să remarcăm că astfel dispar din această scurtă istorie a folcloristicii tocmai personajele cele mai interesante. H.H. Stahl se oprește nu fără umor la „elevii de liceu și academicienii" care dizertează despre „foaie verde" și despre „dor", la „tracomania" lui N. Densusianu și George Onciul, la jactanța unor M. Vulpescu sau C.B. Burileanu (care se confundă pe ei înșiși cu folclorul, pronunțind un fel de „le folklore c'est moi !") ș.a. m.d. Dar despre Hașdeu, în afara unor scurte referiri, nimic. La fel despre S.Fl. Marian, Pamfile, E. Niculiță-Voronca (deși s-ar fi pretat și ea la critica lui H.H. Stahl, într-un fel), Gorovei ș.a. Rămînem astfel cu impresia că ceea ce nu intră în schema dihotomică a lui H.H. Stahl nu atrage atenția autorului, ceea ce, să recunoaștem, nu e tocmai o atitudine științifică.

Ce-i drept, autorul nu și-a propus o istorie a folcloristicii; dar baza documentară — pe care, în fond, o folosim și astăzi provine, în cea mai mare măsură, din opera celor citați de noi. Să nu intereseze, deci, atitudinea acestora — fie și implicită — față de folclor?

Partea întîi creează impresia unei pregătiri a infanteriei ideilor, mobilizată în vederea atacului care urmează abia în părțile următoare. Dintre acestea, partea a doua este dedicată lui Blaga.

În Blaga, H.H. Stahl vede întruchiparea unui mod de a „filosofa despre filosofia poporului român" care i se pare incorect, din mai mai multe puncte de vedere: ca bază documentară, ca ordine a conceptelor și ca mod de constituire a acestora, ca logică a ideilor și, nu în ultimul rînd, ca amestec al poeziei în probleme de natură științifică.

Chestiunea *bazei documentare* (care, fără discuție, este deosebit de importantă) trebuie lămurită în prealabil. Într-adevăr, într-o cercetare atît de vastă ca aceea privind spiritul unui popor, de obicei nu este posibil ca documentarea și interpretarea să fie opera unei singure persoane. În sociologie și antropologie, distincția între autori „din bibliotecă" și „cercetători de teren" este deja stabilită. Durkheim, Frazer sînt exemple tipice de autori care n-au ieșit pe teren. Durkheim n-a văzut niciodată Australia, dar a scris *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Frazer n-a văzut primitivii, cărora le-a închinat întreaga viață, decît în fotografii (însă lucrul nu e valabil și în ceea ce-l privește pe Tylor, cum crede H.H. Stahl: acesta a făcut anchete de teren). Modalitatea de lucru a lui Frazer e, însă, depășită în antropologie (de altfel, cunoașterea actuală a depășit — în aceste domenii — faza simplei clasificări de fapte, specialitatea lui Frazer; teoriile despre trecerea de la magie la religie etc. nu mai sînt la modă). Prin urmare, este necesară, conchide autorul *Eseurilor critice*, „b a i a d e f a p t e".

Fără îndoială. Dar este exagerat să-i pretindem acest lucru lui Blaga. Pe de o parte, deoarece el a trăit încă în vremea lucrului în bibliotecă (Malinowski abia vizita insulele Trobriand, cînd Blaga își gîndea „Spațiul mioritic"). Pe de altă parte, deoarece Blaga nu e antropolog, ci *filosof*.

Problema lui Blaga este *stilul*, și nu modul de viață al poporului, în genere. Or, stilul este o abstracție, un instrument care poate fi interpretat fie filosofic, fie chiar și antropologic (așa cum a procedat Ruth Benedict, de pildă). Dar el trebuie să fie fundamentat filosofic. Benedict și-a luat *apolinicul* și *dionysiacul* nu din cultura Pueblo, ci de la Nietzsche, care la rîndul său n-a vizitat Grecia antică decît în vis.

Dar această chestiune trebuie discutată în principiu: ce înseamnă *documentare* în filosofie, în cazul unui filosof al culturii, așa cum este Blaga?

La această întrebare, Blaga a răspuns indirect, formulîndu-și teoria sa a inconștientului. Blaga susține, pe scurt, că stilul (care este, oarecum, esența unei culturi) este un fenomen al inconștientului. Deși termenul ne trimite la psihologie, este clar că Blaga are în vedere ceea ce am putea numi un *inconștient cultural*, care nu se confundă decît în aparență cu inconștientul colectiv al lui Jung. Inconștientul este la Blaga, cum însuși a spus-o, reluarea unei tradiții romantice, el este lumea pe care o purtăm în noi și căreia îi dăm ființă culturală prin cuvînt, făcînd-o să iasă din interioritatea ideii în sine (am putea pronunța numele unor Fichte sau Hegel); avem de-a face cu un fel de *ontologie a umanului, în fond*, deși — s-o recunoaștem — Blaga nu o declară explicit.

De aceea, chestiunea bazei documentare ni se pare a fi greșit pusă: Blaga oferă un model filosofic al culturii și nu interpretarea unor documente, unor fapte de cultură. El nu este psihanalistul care citește în vise, ci filosoful care ne arată de ce înclinația spre a visa este un fenomen cultural ireductibil, un fenomen originar. Evident, putem discuta

în ce măsură fenomenul stilului este dătător de seamă în legătură cu o cultură folclorică (căci folclorul este surprinzător de asemănător în locuri foarte diferite).

Putem discuta, de altfel, consistenţa logică a teoriei orizontului inconştient, aşa cum o propune Blaga şi care, într-adevăr, pare a se încurca în anumite contradicţii: de pildă, cum ne putem explica faptul că, într-o cultură, stilurile evoluează? Se schimbă orizontul inconştient, prin ipoteză nesupus devenirii? Pe de altă parte, sînt prea multe coincidenţe: orizontul stepei în cultura rusă şi faptul că această cultură se dezvoltă, efectiv, în stepa propriu-zisă, geografică; la fel, coincidenţa între plaiul mioritic din inconştientul românesc şi efectiva sa realizare (cel puţin, după Blaga) în plaiul propriu-zis etc. Sînt la Blaga şi alte dificultăţi care, credem, sînt greu de depăşit.

Pe de altă parte, însă, H. H. Stahl decretează că întreaga teorie a *satului-idee* este infirmată de faptul sociologic, că nu există un sat-idee, ci diverse tipuri de sate. Satul-idee este, la Blaga, un concept tipologic, un tip ideal (în sens weberian), aşa cum o arată şi consideraţiile despre vîrstele adoptive. Adecvarea conceptului poate fi, într-adevăr, discutată, dar nu de pe poziţia empiristă care desfiinţează problema filosofică în numele multitudinii faptelor reale. Însuşi H. H. Stahl are un concept tipologic (nemărturisit) al satului, de vreme ce declară — la pagina 98 — că nu există un sat al copiilor, ci doar unul „al babelor".

Critica lui H. H. Stahl se completează, nu tocmai fericit, printr-o psihanaliză, a lui Blaga. Astfel, faptul de a fi avut un tată ateu şi o mamă superstiţioasă, de a fi prins grai mai tîrziu, de a se fi dovedit *credul* în copilărie etc. ar explica, în fond, idealismul lui Blaga în ce priveşte satul românesc, prin fenomene compensatorii. În ce priveşte credulitatea copilului Blaga, ne îngăduim o rezervă. Fără îndoială, Blaga era un copil sensibil, dar cu o anume înclinare de a explica totul. De pildă „experimentul" de care îşi aminteşte poetul, acela de a vedea dacă zenitul îi urmăreşte mişcările (cf. *Hronicul şi cîntecul vîrstelor*, p. 34), pare a demonstra un anume raţionalism naiv, propriu — cum arată Piaget — unei anume vîrste. În ce priveşte crearea spontană de mituri — aşa cum ar arăta-o exemplul cu cîinele turbat şi cu „căţeii" imaginari pe care o babă îi descoperă în rană — H. H. Stahl îşi exprimă îndoiala în veracitatea amintirii (iarăşi un mod de a pune în discuţie „baza documentară"), dar, credem, pe nedrept: Ch. Laugier amintea (în *Contribuţiuni la etnografia medicală a Olteniei*, p. 99) că, în cazul muşcăturii de cîine turbat, se crede în popor despre „căţeii de sub limbă" că „se suie la cap, înviază şi omul turbează şi-şi ia cîmpii". „Căţeii de sub limbă" (glandele salivare) nu sînt, evident, totuna cu „căţeii din rană", dar inventivitatea etiologică a poporului însuşi face trecerea de la un sens la altul şi e probabil că Blaga este mai aproape de spiritul popular decît sociologul H. H. Stahl.

Există un *apriorism românesc?* — aceasta este întrebarea la care Blaga încearcă să dea un răspuns, dar pe care Stahl nu o acceptă ca atare. La această întrebare este evident că nu sociologia culturii populare poate da un răspuns, după cum la întrebarea dacă spiritul francez este sau nu cartezian nu putem răspunde făcînd sociologia Sorbonei. În orice caz (orice ar zice H. H. Stahl), avem, principial, dreptul de a ne pune problema, acesta fiind chiar semnul maturităţii unei culturi. Aşa cum problema unui *specific* naţional al filosofiei germane apare abia *după* Kant, Fichte, Schelling, Hegel etc. şi luminează *a posteriori* cultura filosofică şi pînă la ei, la fel specificul românesc este o problemă filosofică numai ca simptom al originalităţii unei filosofii care a dat un Rădulescu-Motru, un Blaga, un Mircea Florian etc. (la fel, arată G. Călinescu în *Istoria literaturii române* . . ., specificul naţional apare — în literatură — ca problemă după un Eminescu, Sadoveanu, Rebreanu etc.). Filosofia lui Blaga oferă un *model* al determinaţiilor culturii noastre. Semnificaţia ei nu este sporită dacă ea „explică" aşezarea răsfirată a caselor în satul românesc; dacă ea face din satul românesc o problemă esenţială, ea are meritul de a indica o realitate pe care sociologul o reia cu metodele sale. Nefiind o inferenţă directă din fapte, baza documentară nu infirmă propriu-zis o filosofie, după cum o documentare exhaustivă (imposibilă, dealtfel, în cazul folclorului) nu o confirmă în mod direct. Ceea ce ne interesează este să vedem dacă filosoful a extras într-adevăr, din realitatea la care reflectează aspectele şi semnificaţiile ei prime. Or, Blaga, cu toate că a apăsat excesiv (este părerea noastră) asupra unor laturi numai ale culturii noastre, făcînd din filosofia stilului o cheie a înţelegerii istoriei, are meritul de a fi dat o expresie memorabilă unor teme altfel disparate ale culturii vremii sale şi, multă vreme, cînd vom spune *cultura română interbelică* ne vom gîndi şi la Blaga.

O dezbatere asemănătoare, agravată însă de unele durităţi de limbaj, apare şi în partea a treia, consacrată „teologiei" lui Mircea Eliade. *Teologia* este îndeobşte o doctrină care explică şi justifică dogmele unei anume biserici. Dar Eliade nu e mai „teolog" în cercetările sale comparative, decît au fost, de pildă, mitologul Frazer sau sociologul Durkheim. Credem că termenul de teologie, aplicat operei lui Eliade, rezumă într-un fel

o gravă neînțelegere, aceea care presupune că orice hermeneutică este idealistă și, în ultimă instanță, teologală, deoarece urmărește degajarea unor structuri ale spiritului dintr-un context socio-psiho-cultural. A acredita termenul de *teologie* ar putea trezi, pentru cititorul neprevenit, suspiciunea că Eliade nu urmărește, în fond, altceva decît să ne îndoctrineze religios, după ce ne plimbă (cu o anume facilitate, sugerează H. H. Stahl, pentru că a avut la îndemînă „bibliotecile necesare") prin toate religiile lumii.

Ce susține H. H. Stahl? Că această metodă comparativă, ilustrată cu strălucire de Eliade, este, în fond, o „deformație profesională a teologilor", „după modelul Sinodului de la Nicheia" (p. 190). Prin urmare, toți cei care au arătat caracterul istoric și relativ cultural al miturilor și religiilor, de la anticii Xenophan din Colophon și Lucrețiu și pînă astăzi, întemeind o atitudine științifică față de religie, toți aceștia — fără să știe — au catehizat în numele „Sinodului de la Nicheia" în contul unei noi religii, aceea a comparativismului cultural. Foarte bine. Dar trebuie spus că aceștia sînt în bună companie, de vreme ce o serie de sociologi — începînd cu *Les formes élémentaires de la vie religieuse* a lui Durkheim și pînă la monografia *Nerej — un village d'une région archaïque* (coordonată de H. H. Stahl) au discutat — sinodal ar spune autorul *Eseurilor critice* — despre diversele forme ale religiilor. În *Nerej...*, de pildă, sîntem catehizați în numele „ielelor", „ursitoarelor", „miază-noaptei" etc.

Nu, va spune H. H. Stahl, „teologală" este numai cercetarea științifică în care nu se precizează efectiv dacă autorul crede în „ființele care au trăit sau activat *in illud tempore* ale (sic!) genezei? Dar cînd ne vorbește în general de un *paradis pierdut*, crede oare efectiv în el? Sau cînd ne repetă poveștile absurde despre frații Bagadjimbiri din Australia sau de sîngerosul Baal, de care se înfioară *Biblia*, îi socotește reali?" (p. 187). Prin urmare, istoricul religiilor trebuie, în această concepție, să facă întîi de toate, declarație de credință (mai bine spus, de necredință), așa cum se cerea autorilor pe vremea Inchiziției. În numele cui ne cere H. H. Stahl să acceptăm acest principiu? Dar am cercetat, mărturisim, monografia *Nerejului* și n-am găsit nicăieri declarația autorului că se leapădă de „dracul", de „miază-noapte" și de „iele". Să credem, deci, că...

În ce privește partea în care H. H. Stahl se ocupă de concepția lui Eliade despre miturile din folclorul românesc, ea s-ar putea rezuma la obiecția — pe care o cunoaștem deja din capitolele consacrate lui Blaga — insuficienței bazei documentare. Unele precizări interesante, pe care le datorăm unei vaste experiențe de cercetare pe teren a lui H. H. Stahl, sînt realmente utile, dar nu și îndeajuns dezvoltate (de pildă, cele care se referă la ritualul funerar din folclor și relațiile acestuia cu Miorița).

În ce privește partea din urmă a *Eseurilor critice*, ea conține concepțiile autorului despre cultura satului, rezumînd de altfel cele spuse deja în lucrări anterioare. Prin urmare, nu ne vom ocupa în mod special de acestea, căci spațiul nu ne-ar permite o analiză a tuturor aspectelor rezumate ale unei impresionante activități de cercetare a satului românesc, atît prin imaginea sa documentară, cît și prin cercetarea efectivă de teren. Folosim, însă, prilejul pentru a sublinia o idee: aceea că este necesară o clasificare și o tipologie a datelor din care s-ar putea reconstitui „sistemele filosofice și teologice existente latent în seria de practici și credințe neîntovărășite de conștiința că sînt filosofie și teologie" (p. 228).

Lăsînd la o parte *teologia*, ideea a preocupat pe mai mulți cercetători, într-adevăr. Încercările lor s-au izbit, de obicei, de necunoașterea trăsăturilor specifice ale folclorului, care este o cultură *colectivă*, în primul rînd, și care ascultă de legile oralității. În ce privește primul aspect, noțiunea de tradiție difuză, întemeiată de H. H. Stahl încă în monografia *Nerejului...*, este realmente o cale de a pătrunde în intimitatea structurilor memoriei colective, înțelegînd însă că, dacă putem vorbi de o filosofie populară (rămîne, însă, de văzut în ce măsură ea este *filosofie*, în sens propriu și nu numai manifestare a unei conștiințe filosofice a poporului), aceasta nu se poate descoperi decît printr-o *(horribile dictu!)* hermeneutică a folclorului. Poate că, dacă ar fi fost mai puțin înclinat să acopere ideea însăși de hermeneutică cu toate virtuțile presupus teologale, însuși H. H. Stahl ne-ar fi oferit, cu recunoscuta sa erudiție în cultura satului, o asemenea interpretare.

Concluzia acestei cărți, citită fără părtinire, este destul de diferită de ceea ce presupunem că a dorit autorul ei. În loc de a ne convinge că sociologia desființează atît filosofia culturii, cît și hermeneutica pe bază comparativă a fenomenelor religioase, H. H. Stahl ne arată, dimpotrivă, că fenomenul culturii satului este atît de complex încît permite interpretările cele mai diverse fără a-și pierde marea sa originalitate. Și, dacă am scrie, ca Dante, o nouă *Divină Comedie* a științelor sociale în secolul nostru, am fi obligați să așezăm într-un alt limb al infernului, alături, pe filosof, pe sociolog și pe istoricul religiilor și să-i închipuim într-un adîncit dialog, departe de acea lume a confruntării pasionale pe care a presupus-o poetul florentin în Infernul imaginat de el.

În obiectiv :

TRAIAN GÂNJU

DISCURS DESPRE MORALĂ

IAȘI, EDITURA JUNIMEA, 1981, 229 p.

GÎNDURI DESPRE MORALĂ

DE

GHEORGHE DĂNIȘOR

Orice carte despre morală apărută ne bucură pentru că ea ne reamintește, de fiecare dată, că omul nu a uitat că prima sa datorie este de a reflecta asupra sa însuși pentru a deveni astfel mai bun în întîlnirea sa cu ceilalți oameni. Cartea lui Traian Gânju *Discurs despre morală*, apărută în editura Junimea, ne reamintește tocmai acest lucru, mai ales că este scrisă cu patos, cu dorința sinceră de a lămuri probleme fundamentale ale moralei și, astfel, ale umanului; probleme greu de rezolvat, impuse de complexitatea și subtilitatea subiectului în cauză.

În prima parte a cărții, autorul încearcă să fixeze conceptele discursului despre morală, definind morala, norma, valoarea, idealul, subiectul moral, obiectul etc. În concepția autorului, „fiecărui nivel spațial de ieșire morală în lume îi corespunde un anumit tip de reglementare a demersului. Și anume: după norme, după valori și după idealuri care alcătuiesc treptele fundamentale ale determinării morale". Morala comportă grade care cresc de la normă, spre valoare și ideal. Dacă „universul faptelor morale survenite din respectarea normelor ... este un sistem doar cantitativ", „pe treapta valorii creația morală merge pînă la punctul unde ea duce la autocreația subiectului". Creator de sine, omul se afirmă ca personalitate morală. Astfel, „creînd valoare morală, omul se supune examenului propriei sale conștiințe". Dar treapta cea mai înaltă în domeniul moralității o constituie idealul moral. „Animat de idealul moral, omul se supune examenului istoriei, făcînd din sine proba cea mai elocventă a vitalității și viabilității idealului promovat și în jurul căruia tinde să-și mobilizeze semenii"

Lucruri interesante ne spune Traian Gânju și despre *subiectul moral*. Astfel, autorul ne avertizează că prima distincție care se cere operată pentru a defini subiectul moral este aceea că el este o *conștiință*. A doua evocă premisa obiectivă, fundamentală a demersului individual de realizare morală, și anume existența *colectivității umane*. Fapta morală rezultă ca relație necesară între individ și societate. Nu putem fi însă de acord cu afirmația autorului potrivit căreia „pînă la proba contrarie, a existenței altor ființe raționale în cosmos, *omenirea își poate promova interesele pe seama naturii fără nici o îngrădire de ordin moral*" (s.n. — Gh. D.). După părerea noastră, morala nu se probează doar pe relația dintre indivizii unei societăți date, ci și pe relația dintre individ-societate și natură. Promovarea unor interese contrare naturii sau lipsa de măsuri în relația cu natura pot deveni acte imorale care afectează omul, de multe ori în ceea ce are el mai esențial. Un om moral trebuie să aibă trează conștiința comunității sale pașnice cu natura. Mai este necesar, oare, să subliniem că omenirea este afectată cel mai mult astăzi pentru că promovează „interese pe seama naturii fără nici o îngrădire de ordin moral"?

Autorul circumscrie adecvat obiectul moral, arătînd că „deoarece morala este un dialog între conștiințe, obiectul ei nu poate fi decît conștiința". În concepția sa obiectul moral, „în sens propriu și permanent este colectivitatea". De aici ar rezulta că subiectul moral nu are apanajul libertății morale. Dacă atunci cînd vorbește despre valoare, autorul acordă omului libertatea de a se autocrea, dacă atunci cînd vorbește despre idealul moral îi acordă omului statutul de punct în jurul căruia gravitează socialul, acum cînd vorbește despre obiectul moral Traian Gânju nu-i mai acordă subiectului moral decît un rol minor. Astfel, el ne spune că „libertatea ca act și efect al voinței morale subiective mi se pare un nonsens" sau „calea libertății este calea necesității. *Libertatea de alegere este un nonsens*. Nu putem alege decît în domeniul aparențelor". Esența, necesitatea — arată autorul —

„nu permit alegerea întrucît sînt unice, indivizibile și în totalitate imperative. Se pot accepta sau refuza aparențe și întîmplări. Niciodată esențe și necesități. Nu prin alegere, ci prin consens". Dar a fi în consens cu ceva nu este tot o alegere? Libertatea nu există decît prin opțiune, prin alegere. Dar ea vine din partea unui act de voință subiectivă. Omul poate alege între viață și moarte, între bine și rău, între acceptarea și refuzul necesității. Bineînțeles că omul trebuie să păstreze în tot ceea ce face o dreaptă măsură. Excesul de libertate poate degenera în imoralitate. Problema libertății este o problemă cheie în abordarea moralei. Dacă libertatea este doar supunere față de necesitate, atunci la ce bun să mai vorbim despre libertate? Libertatea există pentru că eu, ca om, „pot să vreau sau să refuz destinul". Problema este deosebit de complexă, iar spațiul nu ne permite detalieri. Se poate spune că libertatea implică voința, iar a voi înseamnă a avea posibilitatea de a alege. A nu admite acest lucru înseamnă a accepta cel mai sumbru fatalism.

Pentru a completa tabloul concepției autorului despre om trebuie să amintim faptul că acesta consideră că „definiția globală a omului trebuie să cuprindă o problemă globală. Aceasta este destinul. *Homo fatum*". *Fatum*, cuvînt latin, se traduce în românește prin soartă, ursită, dar și prin nenorocire, ruină etc. Literar, *Homo fatum* ar putea însemna omul supus soartei sau omul care-și acceptă fără crîcnire nenorocirile. Omul supus fatalității. Se pare că autorul cărții acceptă o concepție stoică despre lume. Totuși, la pagina 141 el arată că morala stoică este o morală mimetică, și, deci, inautentică.

Cum mai putem atunci împăca concepția despre *Homo fatum* cu concepția afirmată de autor cum că „omul exemplar nu se simte trestie, balanță, oportun ori gregar, *ci demiurg*" (subl. ns. — Gh. D.) Dintr-o extremă se poate cădea ușor în cealaltă.

Asistăm în această carte la o amplă împărțire a oamenilor pe complexe de ambiguitate. Astfel, plecînd de la aforismul lui Pascal („omul este o trestie gînditoare"). Traian Gânju descoperă în ordine complexul trestiei, complexul balanței, complexul oportunist și complexul gregar. Adevărat *horoscop* în care, încadrînd oamenii, putem spune dacă sînt morali sau imorali. Există o morală de *ricoșeu*, o morală de *relex*, o morală de *totem*, o morală de *apogeu*. Omul încadrat în morala de ricoșeu îndeplinește dubla calitate de om moral și imoral. Iată ce spune autorul: „Existînd în perimetrul factologic și intențional declarat moral, trebuie să i se recunoască calitatea de a fi om moral. Consumator de valoare care nu îi aparține în virtutea efortului creator, este obligatoriu să fie taxat de imoral". Afirmația este falsă, pentru că însuși autorul spune undeva în cartea sa că ia în considerație o morală a omului cotidian. Ori omul cotidian, chiar dacă nu creează valoare, dar se aliniază la ceea ce creează omul exemplar în domeniul moral, este el însuși moral și nu poate fi acuzat de imoralitate. Istoria este dominată de personalități morale la care se aliniază ceilalți oameni și care imitîndu-i sînt morali la rîndul lor.

Se afirmă în carte că „legea fundamentală a moralei de totem a fost formulată de Kant: «acționează astfel încît maxima voinței tale să poată oricînd valora în același timp ca principiu al unei legislații universale»". Pornind de la acest punct kantian, autorul cărții afirmă: „Iată în numai cîteva cuvinte stipulat drumul care transformă adevărul moral în *ghilotină* pentru om". Imperativul kantian este calificat drept „totem mincinos". După părerea noastră, „imperativul kantian" a fost greșit înțeles. În concepția lui Kant, omul își poate stăvili impulsurile și, contrar lor, poate săvîrși o faptă morală. Atunci fapta sa devine „principiu al unei legislații universale". Omul devine liber prin voința sa de a scăpa de pasiunile care îl subjugă. Dar aceasta este eliberarea, pentru că prin fapta sa omul trece în sfera universalului, în calitatea sa de creator de valoare. Nu poate fi vorba în morala kantiană de o morală care ghilotinează oameni, ci, dimpotrivă, de o morală eliberatoare, servind în primul rînd individului, dar și socialului în care individul iradiază aureolat de fapta sa. Undeva în cartea sa Traian Gânju afirmă tocmai acest lucru: „Tot universul moral se reduce în ultimă instanță la efortul original al individului de a se fundamenta existențial în mod universal...".

În partea a doua a cărții, autorul ne avertizează că îl interesează un singur lucru: „Întîlnirea omului cu sine, întoarcerea conștiinței spre ea însăși, în plan exclusiv moral". O intenție frumoasă și, metodologic, cea mai bună cale de ales, cu condiția ca omul ce se cunoaște pe sine să-și pună capacitatea sa în slujba socialului. Dar la pagina 136, autorul afirmă: „Omul exemplar pleacă *de la lume spre sine*".

„...Cînd se pleacă de la sine spre lume nu se poate afirma o atitudine efectiv altruistă, doar una gregară. Individul se pune total și fără restricții la dispoziția lumii, indiferent de orice considerent personal". Mai departe însă vine contrazicerea: „Pasiv și superficial, omul asistă la spectacolul moral ce îl depășește. *Se află cu ochii la lume, cu spatele la sine*". Nu se conturează clar cînd e omul moral — cînd pleacă de la lume spre sine —

sau invers. Ne aşteptam la o soluţie de mijloc în subcapitolul „*Morala de apogeu*", însă aici autorul ne spune că omul moral este acela care trăieşte „cu faţa la lume". Mai înainte însă cel care trăieşte cu faţa la lume era un om depăşit moral. În faţa acestor contraziceri se poate pierde uşor afirmaţia adecvată cum că „morala de apogeu aparţine inimii şi acţiunii omului, care se întemeiază omeneşte în faţa lumii lui, *hic et nunc*".

Încă o remarcă ar mai fi de făcut. Autorul distinge între etică, morală şi moravuri. Etica este subordonată moralei, ca domeniu distinct în cadrul acesteia, ca şi moravurile dealtfel. După părerea noastră, deosebirea dintre etică şi morală nu este relevantă. Importantă este fundamentarea filosofică a ethosului. Meditînd asupra ethos-ului sau moralei, omul meditează asupra sa însuşi. În ethos omul se găseşte pe sine însuşi, propria sa interioritate. Ethos = ansamblu de deprinderi, mentalităţi etc. = morală. Etica, în calitate de concepţie filosofică, vine abia cînd omul se întreabă de originea ethos-ului, atunci cînd el se întoarce cu faţa spre sine pentru a se autointeroga.

Cunoaşterea de sine este un act filosofic încărcat de adînci semnificaţii morale, etice. Aici noi căutăm fiinţa în esenţialitatea sa, care să se regăsească şi să-şi pună deci pecetea pe oamenii concreţi. Fiinţa esenţială trebuie să fie un ideal care poate fi descoperit în fiecare dintre oamenii concreţi, vii, cotidieni. Or, căutarea unui ideal este o făptuire morală. Iată deci că filosofia vine să fundamenteze morala, să descopere universalitatea ethos-ului şi a umanului pe care apoi să o deschidă în fiecare individ în parte. Filosofia este, astfel, flacăra ce aprinde dorinţa fiecărui individ de a aspira la fiinţa esenţială, care se găseşte ascunsă în propria sa existenţă. În acest mod de a gîndi se găseşte esenţa eticii, moralei şi chiar moravurilor.

Mi se pare deosebit de semnificativă afirmaţia de încheiere a excursului în domeniul moralei şi anume: „Omul a ajuns Om, din fiinţa aleatorie transfigurîndu-se în fiinţa generică, sub egida efortului năvalnic, cucerind prin sine însuşi absolutul, adevărul, libertatea şi valoarea, fundamentîndu-se, aşadar, pe existenţialitatea umană. Quod erat demonstrandum". Oare s-a demonstrat?

Cartea lui Traian Gânju *Discurs despre morală* mi se pare a fi un examen în faţa propriei sale conştiinţe, dornică de a căpăta claritate şi, tocmai datorită acestei dorinţe, riscînd să cadă în contradicţii. Este cartea unei conştiinţe care încearcă să se lămurească pe sine. În această situaţie i se potriveşte foarte mult afirmaţia lui Hegel din *Fenomenologia spiritului:* „Va rezulta totodată că cunoaşterea a ceea ce conştiinţa cunoaşte, întrucît se cunoaşte pe sine, necesită încă multe împrejurări". În orice caz, a vorbi despre morală ca şi atunci cînd se pun în practică precepte morale sînt lucruri deosebit de serioase şi utile atît individului cît şi societăţii.

Planeta noastră are nevoie mai mult decît oricînd de oameni morali. De aceea este necesar să lămurim conceptele morale, să le clarificăm, să le limpezim. Din acest punct de vedere cartea lui Traian Gânju este bine venită.

REPERE BIBLIOGRAFICE

Elena Florea, *Naţiunea—realităţi şi perspective*, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1982, 243 p.

Elena Florea este o cercetătoare ale cărei lucrări se bucură de o binemeritată recunoaştere din partea specialiştilor şi a publicului larg din ţara noastră ce se interesează de problematica vastă şi complexă a naţiunii în condiţiile lumii contemporane. Recomandată de numeroasele sale studii şi cărţi consacrate acestei problematici, Elena Florea oferă, cu fiecare nouă apariţie publicistică, unghiuri inedite de abordare, accente şi sensuri revelatorii, situîndu-se în miezul dezbaterilor şi confruntărilor ideologice actuale, vehiculînd cu discernămînt şi pronunţat simţ al nuanţelor o informaţie bibliografică bogată, impresionantă.

Prin recenta sa lucrare *Naţiunea — realităţi şi perspective*, apărută sub egida Editurii ştiinţifice şi enciclopedice, Elena Florea înscrie, în raport cu preocupările de pînă acum o semnificativă deplasare de planuri şi o nouă opţiune epistemologică. Noutatea lucrării rezidă însă nu atît în referinţele bibliografice de ultimă oră pe care autoarea le integrează unui demers teoretic bine structurat cît mai ales în recursul la conceptele şi metodologia analizei sistemice, Elena Florea fiind conştientă de virtuţile şi riscurile pe care le presupune acest tip de analiză. Autoarea se simte datoare să facă, de aceea, anumite precizări: „Ţinînd cont de elementele cognitive riguroase şi veridice pe care le poate oferi analiza sistemică a proceselor şi fenomenelor social-politice, încercarea de definire a naţiunii socialiste ca *sistem complex* şi de analiză a noilor ei trăsături pe baza luării în considerare a interacţiunii organice cu societatea socialistă poate avea drept rezultat reliefarea mai pregnantă a transformărilor calitative determinate de procesul revoluţiei socialiste, atît în structura naţiunii, cît şi în rolul pe care ea îl are şi îl poate avea în dezvoltarea socială" (p. 12).

Autoarea nu cedează în faţa unei „mode" epistemologice sau metodologice. Ea nu extrapolează, dincolo de limitele lor de valabilitate, posibilităţile şi avantajele analizei de tip sistemic, nu aplică *tale quale* o paradigmă şi nici nu-şi însuşeşte fără rezerve şi fără distanţările critice cuvenite „limbajul" unei metode care, dealtfel, uneori, departe de a asigura un spor euristic, poate conduce la un real impas, dacă nu cumva la devierea interesului cercetătorului spre false obiective, pe baza unor scheme şi tipare prestabilite.

Discursul autoarei debutează polemic, capitolul I al lucrării intitulîndu-se chiar *Cu privire la aşa-zisa „incompatibilitate" între naţiune ca „parte" şi comunitatea mondială ca „întreg"*. Elena Florea încearcă să acrediteze, în mod argumentat ideea că relevanţa analizei sistemice nu poate şi nu trebuie să fie contrapusă recunoaşterii legitimităţii studierii naţiunii şi viabilităţii naţiunii înseşi.

Autoarea procedează la o edificatoare trecere în revistă a principalelor curente şi puncte de vedere din ideologia occidentală care pun în discuţie rolul naţiunii în lumea contemporană sau care refuză, sub un motiv sau altul, să acorde naţiunii vreo importanţă ori vreo semnificaţie deosebită într-o lume a interdependenţelor internaţionale: *holismul, ideologia „sfîrşitului naţiunii-stat", şcoala viitorologică, funcţionalismul* şi *neofuncţionalismul, europenismul*.

În ceea ce priveşte problematica naţionalităţilor conlocuitoare în cadrul statului modern, autoarea arată, în aceeaşi ordine de idei, că în lumea de azi se manifestă tendinţe similare de minimalizare şi chiar de negare a rolului şi perspectivelor de dezvoltare ale naţionalităţilor în perimetrul unor ideologii politice cum sînt *globalismul* sau *etnoregionalismul*. „Naţiunea — susţine autoarea—nu este o creaţie artificială, cum susţin etnoregionalismul şi globalismul, care a suprimat un ansamblu de grupuri etnice distincte, ci o formaţiune ce a rezultat de-a lungul unui întreg proces istoric. Pe parcursul acestui proces s-a format treptat, în condiţii

specifice de la popor la popor și de la o etapă istorică la alta, *conștiința identității naționale*, reflectînd unitatea de limbă, de origine, istorie și destin, apartenența la patria comună, prețuirea valorilor materiale și spirituale comune, create prin succesiunea generațiilor, a tradițiilor și obiceiurilor specifice etc.". Autoarea sesizează în mod corect faptul că în țările capitaliste emergența unor mișcări etnice și regionaliste cu caracter contestatar, militant nu se datorează exclusiv necesității afirmării „conștiinței identității etnice fundamentale" ci mai ales unor profunde și grave cauze sociale, economice, politice și culturale care se împletesc, potențîndu-se reciproc. Rezolvarea problemelor spinoase pe care le provoacă toate aceste cauze implică cu prioritate lichidarea inegalităților și decalajelor între diferite categorii de populație, zone, regiuni, implementarea unor politici radicale, de dezvoltare, concertate atît la scară națională cît și la scară internațională. Elena Florea evidențiază de asemenea rolul pozitiv al României socialiste în soluționarea justă, în conformitate cu principiile concepției marxist-leniniste, a problemei naționale, în interiorul unei politici consecvente care are la bază recunoașterea faptului că egalitatea socială și cea națională sînt indisociabile, că socialismul nu se poate înfăptui atîta timp cît este ignorată realitatea istorică sau sînt eludate cauzele reale ce au condus la apariția unor contradicții și probleme de ordin național.

Este extrem de interesant, din punctul de vedere al autoarei, și un alt aspect al problemelor aduse în discuție. Punînd față în față două realități, lumea capitalistă și țările socialiste, analizînd pe larg situații dintre cele mai diverse, probleme naționale care sînt departe de a-și afla rezolvarea justă în cadrul politicilor preconizate și puse în aplicare de ierarhiile politice din unele țări capitaliste occidentale (Franța, Italia, Marea Britanie, Spania, Belgia), reliefînd experiența istorică a partidului și statului nostru în abordarea și rezolvarea problemei naționale, autoarea accentuează asupra condițiilor și factorilor determinanți ce atestă superioritatea, fără echivoc, a națiunii socialiste în raport cu națiunea burgheză. Elena Florea aruncă, în balanța demonstrațiilor pe care le supune atenției cititorului, argumente ce țin nu numai de aspectul pur ideologic al problemei, ci și de aspectul sistemic, relevînd funcționalități și disfuncționalități, mecanisme, sisteme și subsisteme de relații, în lumina cărora națiunea apare ca un sistem complex, organizat, care trebuie înțeles și privit ca atare din punct de vedere politic și social.

Cartea Elenei Florea constituie o nouă și importantă contribuție românească la configurarea unei teorii a națiunii în lumea contemporană care asimilînd organic tezele și adevărurile concepției marxiste evidențiază capacitatea deschiderii spre cele mai moderne orientări epistemologice și metodologice, vocația dialogului, receptivitatea față de tot ceea ce poate conduce la aprofundarea și extinderea cîmpului cunoașterii, la fundamentarea unor strategii de acțiune în sfera practicii sociale și politice.

Mihai Milca

Marin Badea, Pamfil Nichițelea, *Filosofia istoriei. Orientări și tendințe contemporane*, București, Editura politică, 1982, 254 p.

Se observă la noi în ultimul timp o creștere pronunțată a interesului pentru problematica ce configurează filosofia istoriei. Constatarea e susținută de apariția, în răstimp de numai un deceniu și jumătate, a unui număr de cărți pe această temă (abstracție făcînd de articolele și studiile de mai mică sau mai mare întindere prezente în sumarul revistelor de profil).

În paginile ce urmează mă voi referi la cea mai recentă dintre asemenea apariții : *Filosofia istoriei. Orientări și tendințe contemporane*, semnată de Marin Badea și Pamfil Nichițelea.

În cazul volumului la care ne referim este de reținut faptul că ne aflăm în fața unei cooperări „interdisciplinare" între un filosof cu apreciabilă cultură istorică și un istoric cu receptivitate larg filosofică.

Încă dintr-un prim capitol al cărții autorii jalonează cadrul metodologic al problematicii abordate : delimitarea celor două direcții de cercetare a fenomenelor sociale — *filosofia istoriei* și *filosofia socială globală*. În contrast cu stilul dogmatic binecunoscut care reducea sarcina istoriei și a filosofiei istoriei la ilustrarea cu exemple concrete a legilor generale ale dezvoltării sociale și a principiilor materialismului istoric, autorii subliniază judicios : „Adevărata cercetare nu poate fi înlocuită prin ilustrare ; ea se va preocupa, înainte de toate, de valabilitatea științifică a rezultatelor obținute. Materialismul istoric dă măsura importanței sale pentru dezvoltarea

istoriei ca știință, cît și a filosofiei istoriei numai cînd principiile sale sînt aplicate creator, îmbogățite cu noi idei și concluzii, în lumina necontenitei adînciri a cunoștințelor despre procesele istorice concrete" (p. 20).

În această ordine de idei înțelegerea potrivit căreia filosofia istoriei n-ar fi decît un domeniu la care se aplică filosofia e regîndită de autori și formulată într-o manieră mai adecvată, mai nuanțată și mai cuprinzătoare: „... filosofia istoriei cuprinde problemele generale, esențiale ale științei istorice, teoria însăși a acestei științe. Ea este deci *înțeleasă nu numai ca un domeniu al filosofiei aplicate în sfera istoriei sau ca o simplă meditație asupra sensului devenirii societății umane, ci ca o teorie științifică despre unitatea, structura și dinamica procesului istoric, despre specificul cunoașterii istoriei umane, despre problemele metodologice și axiologice ale cercetării acestei istorii, despre logica științei istorice*" (p. 15).

Filosofia marxistă a istoriei există deci în pofida multor opinii care văd ceva tautologic în expresiile „materialism istoric" și „filosofia istoriei"; este drept că Marx și Engels au criticat în timpul lor „filosofia istoriei", dar e limpede că subînțelegeau pe cea speculativă, idealistă, care „înlocuia legăturile reale cu legături imaginare" (Engels).

Raportul dintre istorie și practica socială, dintre conștiința istorică și acțiunea practică-politică conduce, în viziunea celor doi autori, la dezvăluirea semnificațiilor pe care le comportă disciplina istoriei în calitatea ei de forță culturală nemijlocită, participantă la marile transformări social-politice ale contemporaneității: „...istoria nu satisface numai niște simple necesități cognitive, ci o nevoie mult mai largă: ea participă, prin ceea ce gîndesc oamenii despre trecut, la „istoria vie", la procesul de cunoaștere și înțelegere a prezentului, acționînd eficient asupra conștiinței politice a epocii căreia îi aparține... Refuzînd să fie o formă de refugiu în «lumea» imaginilor din trecut, ea se manifestă activ, se implică în dinamica vieții, a relațiilor sociale în care istoricii sau cititorii cărții de istorie se integrează nu doar ca simpli receptori ai acesteia, ci ca participanți nemijlociți la materializarea socială a ideilor vehiculate" (p. 34). Se precizează apoi în lucrare, că istoria „a fost călăuză importantă în luarea unor decizii de importanță majoră pentru cursul transformărilor revoluționare înfăptuite de clasa muncitoare, de poporul român" (p. 44). În felul acesta, cartea la care ne referim vine în întîmpinarea cerinței formulate de documentele Partidului Comunist Român, a secretarului său general după care modul de tratare al istoriei nu trebuie să fie unul descriptivist-empiric, ci unul care implică o perspectivă teoretică generală, global-filosofică, integratoare și explicativă, un nivel filosofic de abordare și generalizare a faptelor cu multiple prelungiri și implementări în textura politico-ideologică a vremii.

Preocuparea principală a cărții, anunțată dealtfel chiar prin titlul ei, aceea de a prezenta marile *orientări* și *tendințe* ce se înfruntă în prezent pe terenul istoriografiei și implicit pe cel al filosofiei istoriei, își găsește concretizarea în lucrare nu doar în analiza diverselor orientări și tendințe afirmate în filosofia istoriei, ci și în dezvoltarea, în dialog cu acestea, a unor teze, idei și concepte proprii concepției materialiste asupra istoriei. Consemnăm, astfel, printre curentele și tendințele examinate critic de autori: „Teoria sintezei în istorie" (cap. 2); „Structuralismul" (cap. 3); „Prezenteismul" (cap. 4); „Noua istorie economică" (cap. 5). Ne mărginim la cîteva remarci de ordin general, și anume: *în primul rînd*, faptul că autorii ocolesc aici locurile comune, bătătorite, angajîndu-se în tratarea acelor curente care au fost mai puțin aduse în cîmpul analizei la noi, unele apărînd ca inedite pentru literatura noastră de specialitate. *În al doilea rînd*, lucrarea și-a propus să vină în sprijinul practicii istoriografice, motiv pentru care chiar curentele vizate au fost selectate potrivit acestui criteriu. Cu alte cuvinte, ceea ce a determinat pe autori să se oprească la aceste orientări au fost practica istoriografică — ponderea mare a acestora în cadrul ei astăzi — și după cum mai aminteam, slaba și insuficienta aplecare a teoreticienilor noștri asupra unora dintre ele, în abordări mai laborioase și de substanță. *În al treilea rînd*, autorii fac o analiză critică, obiectivă dar în același timp militantă concepțiilor pe care le dezbat, cum e cazul cu delimitarea clară față de concepțiile idealiste, agnostice și metafizice despre viața socială și istoria (devenirea) ei; sînt analizate orientările raționaliste nemarxiste în dinamica lor, desprinzînd tendințele pozitive de apropiere, deschiderile față de gîndirea materialist-dialectică și istorică; analiza nuanțată și concretă a concepțiilor fiecărui autor reprezentativ privite în dinamica lor, relevînd elementele umaniste și raționaliste ale gîndirii unora, contribuția lor la elucidarea unor probleme ale științei istoriei. De pildă, autorii rețin existența în gîndirea reprezentantului „teoriei sintezei" în istorie, Berr a unor idei prin care se apropie foarte mult de gîndirea dialectică sau, respingerea, de către Arnold Toynbee, a unor tendințe iraționaliste și agnostice cu sublinierea utilității istoriei ca

știință a implicării, prin adevărurile ce le dezvăluie în fluxul viu al practicii etc.

Este de notat reușita autorilor în privința atitudinii combative prezentă în lucrare, desigur înțeleasă ca atitudine diferențiată, nuanțată față de ceea ce se creează în viața spirituală a lumii capitaliste. Problema adevărului istoric obiectiv revine frecvent ca problema centrală a confruntărilor actuale în filosofia istoriei. De pildă, curentele nominalizate în lucrare — subiectivismul idealist (H. — I. Marrou, R. Aron), neopozitivismul logic (Ayer, K. Poper) și cel istoric (Hans Hahn) — pun sub semnul îndoielii adevărul, considerîndu-l un pseudoconcept. Combătînd acest punct de vedere autorii dezvăluie procedeele discutabile la care recurg cei ce-l susțin.

După critica pertinentă din planul teoretic, autorii fac o mișcare de tanslație în planul vieții social-politice și indică consecințele practice și finalitatea socială a unor asemenea teze și a concepțiilor în ansamblul lor — izolarea și ruperea de realitate a filosofiei istoriei și implicit împiedicarea forțelor sociale interesate în prefaceri revoluționare viitoare. Strădania autorilor, soldată cu rezultate pozitive, s-a centrat pe dovedirea faptului că spiritul partinic nu vine în contradicție cu obiectivitatea cercetării istoriei („fără obiectivitate principiul partinității își pierde esența, iar fără partinitate, obiectivitatea devine obiectivism, ducînd la abordarea facilă și neconcludentă a fenomenelor și proceselor reale" (p. 240).

În încheierea succintei prezentări de față am dori să marcăm adiacent și o nedumerire. Cartea autorilor nefiind numai o incursiune istorică în problematica actuală a filosofiei istoriei, ci și o încercare de reconstituire cît mai completă a acestui domeniu al cunoașterii filosofice, apare de neînțeles de ce autorii cărții s-au preocupat excesiv de fundamentele epistemologice, cu neglijarea celor ontologice și axiologice pe care le implică necesar disciplina în cauză. Căci abordarea filosofiei istoriei cere (impune) o viziune unitară asupra domeniului său, incluzînd alături de probleme epistemologice, și probleme ontologice și axiologice. Dincolo însă de această marginală observație, lucrarea celor doi autori se recomandă ca un prețios ghid teoretic, științific și ideologic în același timp, cu destinație deopotrivă pentru specialiști și publicul mai larg contemporan, în conștiința căruia cunoașterea trecutului a devenit o exigență primordială de ordin cultural.

C. Stroe

Dan C. Mihăilescu, *Perspective eminesciene*, București, Editura „Cartea românească", 1982, 295 p.

Cercetarea operei poetului nostru național a continuat să revele în ultimii ani buna relativitate a textului eminescian (avem în vedere și manuscrisele germane), deschiderea sau, ceea ce e totuna, încărcătura semantică a acestuia (credem însă că nu putem căuta în opera lui Eminescu mai mult decît se poate găsi, chiar dacă ni se va replica prin frumosul și tîlcuitorul paradox: nu m-ai fi căutat dacă nu m-ai fi găsit). S-au impus astfel în bibliografia de referință exegeze notabile care vin cu concluzii inedite să redimensioneze din unghiuri și ele noi universul poetic. E suficient, credem, să amintim aici, alături de studiile lui Maiorescu, Gherea, Ibrăileanu, E. Lovinescu, T. Vianu, D. Murărașu, G. Călinescu, Perpessicius, încercările — oarecum noi în raport cu începuturile criticii lui Eminescu — lui C. Noica, I. Negoițescu, E. Papu, Ioana Em. Petrescu, M. Bucur, E. Todoran, spre a enumera doar cîteva. Cum știm însă, poezia a fost cea privilegiată, oarecum și proza literară, în timp ce proza social-politică și filosofică au rămas și azi — vina o poartă și absența unei ediții critice integrale, pe care sperăm să o avem (ne referim la operă) pînă la centenarul morții poetului — sub regimul considerațiilor generale, superficiale, unde își poate face loc controversa gratuită și eroarea generoasă, apologia denaturantă și judecățile ostentativ-apodictice. Pentru examenul eternității opera unui geniu are nevoie însă, în afară de timp, de o posteritate onestă. E acesta cel dintîi semn pe care-l poartă cartea criticului Dan C. Mihăilescu, *Perspective eminesciene*, un eseu care probează strălucit că dacă o grilă de lectură e adecvată, ea este incitantă și sporește sensul textului, fiind, așadar, necesară. Ne-am fi așteptat ca acest volum să genereze, în afara unor semnalizări „cuminți", „de serviciu", un dialog consistent, tensionat în idei, contradictoriu chiar, mai ales în „tabăra" eminescologilor, cu atît mai mult cu cît, întrunind sufragiul a vreo 14 critici, acest op a primit un meritat premiu.

Cercetînd dialectica structurii operei poetice, dar nu numai, vrînd să analizeze raportul dintre simțire și gîndire, Dan C. Mihăilescu ne propune în fapt să „re-simțim" și să „regîndim" din interior poetica eminesciană. Un

demers hermeneutic, o *„critică intersubiectivă"* care urmărește nu atît valoarea estetică a textului, cît mesajul semantic, noima incifrată în senzitivitatea poetului. Să nu se înțeleagă că avem aici un excurs teoretic despre rolul senzației în cunoașterea poetică — chiar dacă, fără se se facă gnoseologie, aflăm anumite elemente însemnate și în acest sens — ci un studiu „aplicat" care surprinde ipostazele și sensul senzitivității în calea acesteia către cunoaștere și Sinteză. Prin acest tip de analiză se încearcă re-facerea și evidențierea unui *energetism* (nu în sensul consacrat de filosofia lui Constantin Rădulescu-Motru) care să ofere, mai întîi, o imagine cît mai sintetică și cît mai fidelă a *„omului complet"* — de care au vorbit N. Iorga și C. Noica —, apoi, același instrumentar metodologic, să poată ilustra avatarurile, preponderent senzitive, ale eului liric, structura și concretizarea acestora întru ec-sistența Operei, a aspirației creatorului spre totalitate și întreg. Trecut prin lectura critică a unor autori precum Gerard Genette, R. Huch, Paul Claudel, J. P. Richard, M. Blanchot, M. Eliade, S. Freud, la care se pot adăuga nume românești deja impuse, Dan C. Mihăilescu se oprește, deocamdată, la două dintre elementele care conduc poetica eminesciană la unitatea Logosului: *„cum simte poetul?"*, modul în care cadrele exterioare *„ating* eul poetic" (răspunsul e dat în secțiunea *Poetica senzitivă*), apoi, cum se face cuplarea eului la energia cosmică și transferul energetic de „potențe inițiatoare" între astrul nocturn și psihicul uman, care sînt amplitudinea și orizontul simțirii poetice (aspecte tratate în *Poetica selenară*, cea mai completă, cred, „biografie" a lunii în exegeza eminesciană).

Prima interogație poate părea facilă, cînd în fapt ea ascunde tensiuni metafizice nebănuite; dacă raportarea poetului — a celui de geniu — se face la marele Tot, cum simte el, creatorul, acest Întreg, care sînt „valențele sintonice" întruchipate pe drumul către Sinteză? Problema senzitivității capătă astfel un statut fundamental, diferit de cel conferit cîndva de simbolism, iar deîndată ce energia creatoare se convertește în produse ale gîndirii (sigiliul acestuia va face, spune autorul, obiectul unui viitor studiu despre Verbul eminescian), înseamnă că ea, senzitivitatea, este „element de inițiere în cugetarea poetică". Conturînd într-un fel temeiul gîndirii și creației poetice, eseistul descifrează la Eminescu o „inițiere auditivă" (înțeleasă ca o „chemare înăuntru" sau revenire la sine, dar și ca o nostalgie a arhetipurilor, a Unității originare, sunetul vizînd aproape transgresarea „Limitei ontologice") și o „poetică a vederii" (cred că aici regăsim avatarurile poetului prin filosofia antică), cele două simțuri fiind, prin transferul energetic realizat, nu simple receptacole senzoriale, ci „cadrul ontologic" al cunoașterii poetice. Fără să fie, așadar, o simplă recunoaștere a senzațiilor și o re-montare a acestora în percepția lirică, demersul vrea să surprindă și să decodifice elemente ale cunoașterii *în* transferul de energie făcut de analizatori, pentru a stabili apoi elementele-trepte necesare eului poetic întru inițiere. Demonstrația lui Dan C. Mihăilescu e consecventă, are prestanță științifică, evită arguția și pericolul interpretării psihologizante, ca și pe acela al unei „hermeneutici înverșunate", adică una care face abuz de argumente ale psihanalizei (freudiene). Aproape fiecare pagină există în regimul unei cenzuri severe, al unei poietici conștient asumate. Concluziile sînt interesante și, multe dintre ele, inedite. Senzitivitatea eminesciană ne apare înzestrată cu harul esențializării, al accesului la noumen, prin „acuitate" și „discernere", simțurile avînd funcții cognitive și ajungînd, ca și gîndirea, la esențializarea fenomenului.

Creația poetului nostru național poate trece, în urma acestui demers hermeneutic, drept (și) un superb elogiu adus Energiei creatoare. Aproape că ne încearcă impresia dacă nu cumva aceasta din urmă e puțin supralicitată (eseistul însuși a conștientizat pericolul), existînd latent riscul de a face din ea o monadă care să legitimeze (singură) procesul de elaborare și, prin urmare, de autoconstituire, de instaurare a operei. Presupunem însă că adevărul conexiunii energie-substanță a devenit demult un bun comun și, ca atare, transferul energetic va fi înțeles ca o mișcare a informației în căutarea împlinirii sensului. Studiul despre senzitivitatea eminesciană se revelă în fapt calea către sens, continuitatea acestuia, un traseu de inițiere deopotrivă *întru* și *în* logos și poesis.

Remarcabile sînt, totodată, comparația făcută de eseist, cu un rafinat simț al diferenței specifice, între erosul caracteristic lui Eminescu și cel dantesc (făcîndu-se raportare la tripticul: privitor-privire-privit), analiza metamorfozei versiunilor și structurii poemului *Mureșan* (cu fine delimitări de isichasmul ortodox), tipologia auditivului, hermeneutica energetismului selenar, încercarea de a impune o altă „perspectivă" (a cîta va fi oare?) asupra *Luceafărului* care, ilustrînd „dialectica privirii", „poate fi recitit și ca un poem al *devenirii prin privire*, privirea fiind (inclusiv vederea în vis) unica posibilitate de abolire a distanței, alături de cuvînt, și de comuniune între Cătălina și Hyperion"; această construcție poetică îi permite criticului să facă subtile considerații cu privire la conceptul de „energie vizuală" și la delimitările ce trebuie făcute, în cazul lui Eminescu,

între vedere și *privire*, mai exact între amintita „*energie vizuală*" și „*intensitatea privirii*".

Perspective eminesciene vădesc o gîndire profundă și originală, atentă la nuanțe și alimentată de lecturi făcute cu migala performerului. Avînd *plăcerea* interpretării și un dezvoltat simț al coerenței în demonstrațiile dificile și ample, existînd — prin cuvînt — în mirajul vocabulelor și al sintagmelor consacrate care țin de ontologia rostirii românești, Dan C. Mihăilescu e un spirit stăpînit de patosul aflării adevărului lăuntric al lumii în general și al celei eminesciene în particular.

Cît privește *Addenda* — care putea fi cred instructurată în volum — o considerăm, într-un fel, ca o propedeutică la eseul ce va urma, ea punctînd cîteva segmente (poate nu cele mai semnificative) ale Verbului la Eminescu, detectate din perspectiva „devenirii întru ființă"; glosînd inteligent pe marginea unor „poeme-proiect" ori „variante", exegetul ne dă în fapt fragmente din metafizica imanentă (îndeosebi) poeticii eminesciene. Presupunem însă că viitorul eseu nu va eluda semnificativele punți de legătură (sau co-respondențe) ale acesteia din urmă cu metafizica eminesciană ca întreg, desprinsă din însemnările filosofice (inclusiv sau poate mai ales manuscrisele germane).

Cartea lui Dan C. Mihăilescu confirmă încă o dată că pentru o creație cum e opera lui Eminescu adevărul nu e integral ocupat, din el rămînînd încă mult și pentru cei ce vor veni de acum încolo. Cei care sînt sceptici în fața analizelor moderne pot citi eseul ca un „roman" în care personajul central e „Energia creatoare" eminesciană. Oricum, „perspectivele" proiectate (și deschise) nu sînt deloc îndoielnice și obișnuite, ci mai degrabă peremptorii și interesante, ele fiind semnul sigur al unei (alte) receptări contemporane a operei poetice a lui Eminescu.

Ion Dur

Rodica Croitoru, *Judecata între estetic și metafizic. Relația propedeutic-metafizică a „Criticii puterii de judecare" a lui Kant în sistemul criticilor*, București, Editura științifică și encicolpedică, 1982, 140 p.

Curajul cu care autoarea abordează „relația propedeutic-metafizică" a *Criticii facultății de judecare* a lui Kant, în „sistemul criticilor" ne-a făcut să parcurgem textul lucrării (teză de doctorat concentrată) cu atenția celui ce vrea să se convingă de temeinicia unei astfel de intenții, precum și de măsura puterilor intelectuale antrenate-n realizarea temerarului proiect. Și l-am parcurs urmărind meandrele demersului critic aplicate pe întortochiata geometrie a gîndului kantian din toate cele trei critici.

Judecînd însă rezultatul întreprinderii autoarei, nu după optativul dezideratului sau după posibilitățile ameliorative ale datului realizat, ci după ceea ce lucrarea cuprinde-n sine și-n perspectiva de ansamblu a viziunii sale, prima remarcă ce se impune este aceea a unui deosebit efort făcut de autoare pentru a identifica și prezenta oscilațiile „judecății" kantiene, privind esteticul, între dependența de sistemul filosofic care o întemeiază și independența necesară afirmării de sine a acestei „facultăți" ca disciplină individualizată.

Cum însă măsura judecării nu este numai efortul depus pentru realizarea ei, să vedem ce ne revelează analiza modului său de constituire, premisele de la care pleacă, intenția cu care se constituie și concluziile rezultate dintr-o atare critică a criticilor (metacritică, într-un cuvînt mai la modă) celui mai ordonat gînditor german.

De la bun început autoarea ne mărturisește că lucrarea e rezultatul unor îndelungi meditații pe marginea problemelor ridicate în fața ei de *Critica facultății de judecare*. Iar ca urmare a acestor meditații curiozitatea a împins-o să vadă *cum* sînt posibile judecățile sintetice *a priori* asupra gustului precum și *care* sînt resorturile metafizice care au făcut, la Kant, posibilă problema critică. Insistînd apoi în interpretarea *Criticii facultății de judecare* pe proiectul metafizic care a determinat suita celor trei *Critici*, cercetătoarea descoperă că ultima dintre ele ar fi, aparent, lipsită de unitate. Ulterior unei reconsiderări, atît de ordin critic cît și metafizic, pe care o face ea, aparenta lipsă de unitate dintre elementele acestei *Critici* ar fi de fapt nu o lipsă de unitate a lor, ci un fel de ordonare antinomică a unor linii de forță către doi poli — unul critic și altul metafizic — pe care s-ar bizui de fapt întreaga structură a respectivei opere kantiene. Obsedată de această viziune neopozitivistă, Rodica Croitoru consideră aceste centre ordonatorii ale gîndirii kantiene drept surse reprezentative, cel critic pentru *Analitica frumosului*, în care se discută posibilitatea judecăților sintetice *a priori* asupra gustului; iar cel metafizic pentru *Analitica facultății de judecare*

teleologică — în care se arată rolul metafizicii viitoare întemeiate științific — *Analitica sublimului* aflîndu-se în postură de verigă de legătură între cele două *analitici* anterioare (a frumosului și a facultății de judecare), fiind în același timp și *critică*, în ceea ce privește analiza *sentimentului estetic*, și *ne-critică* din pricina nerelevanței sale pentru tipul de *judecată sintetică a priori*.

În interpretarea sa, însă, autoarea explică lucrarea gînditorului german ca arhitectonică și ca perspectivă, după cum, din punct de vedere critic, îi analizează limbajul și relațiile dintre termenii judecății pentru a releva noutatea pe care o aduce Kant în tratarea judecării și a tipurilor de raționament (estetic și teleologic) specifice acesteia. Cum însă latura metafizică și cea critică se întrepătrund în lucrarea kantiană, autoarea studiului își motivează prin acest fapt lipsa unor delimitări stricte a tipurilor sale de interpretare privind respectiva operă.

În general însă, concluziile finale care se desprind din cartea Rodicăi Croitoru privesc rolul major pe care *Critica facultății de judecare* îl are în sistemul filosofic kantian, rol analizat în strînsă legătură și cu importanța celorlalte două mari *Critici* pentru întreaga problemă a cunoașterii umane.

Privind astfel tot sistemul kantian, *Critica facultății de judecare* apare ca un fel de corolar al său, exprimînd un punct de vedere final care să dea un înțeles deplin aserțiunilor anterioare. Or, cum scopul acestora ar fi mijlocirea unei noi metafizici, posibil de scris în viitor (opinia lui Kant), și cum, pe de altă parte, *estetica* sa, adică critica gustului, nu face parte din schema metafizicii kantiene — aportul ei la aceasta fiind sub un mare semn de întrebare — contradicția pe care o sesizează Rodica Croitoru în interiorul sistemului kantian apare ca indiscutabilă, dovedind că atît *judecata de gust* asupra frumosului, cît și cea asupra *sublimului* și cea *teleologică* nu sînt în stare să-și pună de acord investigațiile cu năzuințele rațiunii de a se adînci permanent în necondiționat, logica ei internă (adică a rațiunii și prin aceasta și aceea a celor trei critici) fiind constrînsă astfel să se conformeze posibilităților mai modeste pe care le îngăduie facultățile omenești de cunoaștere.

Apărut la scurt timp după noua versiune românească a *Criticii facultății de judecare* (aceeași editură, 1981), al cărei bogat aparat de „note și comentarii" are ca semnatar pe însăși autoarea cărții aduse în obiectiv, eseul Rodicăi Croitoru nu poate fi decît salutat în climatul cultural care solicită, în mod firesc, relectura filosofică a unei cărți cum este cea de-a treia *Critică* a lui Kant. De dorit ar fi ca recenta versiune românească a *Criticii* kantiene să nu rămînă în cîmpul reflexiei noastre filosofice cu acest singur, incitant și oportun ecou, ci să stîrnească un dialog și chiar o confruntare între exegezele contemporane.

Marcel Petrișor

* * * *Dialettica e religione*, a cura di Albino Babolin ; **Vol. I.** 445 p. ; **Vol. II,** 402 p. ; **Vol. III,** 371 p., Centro Internazionale di studi di filosofia della religione, Editrice Bennuci, Perugia, 1981.

Cele trei volume reunesc lucrările celui de-*Al doilea Congres de filosofie a religiei* care a avut loc sub auspiciile Centrului internațional de studii de filosofie a religiei, de pe lîngă Universitatea din Perugia, Italia.

Primul volum se deschide cu studiul: *Dialectica religioasă la G. W. Hegel* și aparține lui Leo Lugarini, în care autorul, după ce conturează sfera problematică a temei, se oprește asupra semnificațiilor dialecticii conștiinței religioase, dialecticii religioase a spiritului absolut în gîndirea hegeliană. Adriano Bausola semnează cel de al doilea studiu: *Dialectica și religia la Benedetto Croce.* Formarea și evoluția poziției lui Marx față de religie este subliniată în studiul lui Giuseppe Semerari: *Dialectica și critica religiei la K. Marx.* Unei zone teoretice apropiate îi este consacrat și studiul lui Alberto Caracciolo referitor la: *Dumnezeu și spațiul religios la Feuerbach.* Cunoscutul specialist italian în filosofia lui Kierkegaard Cornelio Fabro prezintă un interesant studiu: *Dialectica calitativă la Sören Kierkegaard*, din conținutul căruia semnalăm următoarele momente mai semnificative: dialectica cantitativă și cea calitativă; răsturnarea și disoluția dialecticii calitative la Kant și Hegel. Acestui ultim aspect al problemei îi este rezervată o analiză prin prisma unor concepte și probleme cheie: unitate, pluralitate, „decalificarea" Ființei la Kant și în dialectica lui Hegel; critica întreprinsă de către Kierkegaard a „ființei vide" la Hegel; a dialecticii hegeliene; recuperarea, de către filosoful danez, a dialecticii calitative; fondarea creștină a „dialecticii calitative". Concluzia pe care o degajă C. Fabro, în legătură cu dialectica lui Kierkegaard, este următoarea: libertatea omului în fața lui Dumnezeu și a

lui Christos constituie un principiu al dialecticii și al calității în dialectică. Filiația de idei kierkegaardiană este urmărită și în studiul lui Italo Mancini referitor la: *Credință și dialectică la Karl Barth.* Volumul se încheie cu concluziile care s-au degajat atît din comunicările prezentate cît și din discuțiile pe marginea lor.

Cel de al doilea volum debutează cu studiul lui Albino Babolin: *Dialectică și mediere în articolul lui Romano Guardini: „Grundlegung der Bildungslehre"*, autorul trecînd în revistă o serie de exegeze asupra lui Guardini. Interesant rămîne și studiul referitor la: *Dialectica spiritului la Theilhard de Chardin*, aparținînd lui Agostino Cantoni. P. de Vitiis este prezent cu studiul: *Dialectica negativă și dialectica pozitivă la Fichte.* Reținem din problematica studiului următoarele aspecte: critica întreprinsă de Fichte la adresa lui Hegel; teoria cunoașterii; ontologia ca știință a formelor; categoria de ființă; categoria de esență; Fichte și G. A. Gabler. Studiul următor, semnat de Angela Dioletta Siclari, se referă la *Dialectică și religie la Vladimir F. Odoevski* (1820 — 1860). După ce sînt marcate coordonatele esențiale ale gîndirii acestuia (tema centrală circumscriindu-se asupra raportului finit-infinit; particular-universal; relativ-absolut), autoarea dezvoltă și alte aspecte ale concepției gînditorului rus: știința științei; artă, religie, filosofie; etica și viața socială; instinct, intuiție, simbol. În continuare, Francesca Guerrera Brezzi transferă cîmpul dezbaterilor în filosofia franceză contemporană prin studiul asupra lui Ricoeur intitulat: *Dialectica paradoxului la Paul Ricoeur.* Menționăm următoarele probleme supuse atenției în acest studiu: dialectica omului singular; investigația antropologică; disproporția, intermediaritatea, fragilitatea, falibilitatea; dialectica raportului om-Dumnezeu; filosofie și credință la P. Ricoeur; afirmarea originară și atestarea absolutului; sensul istoriei; escatologie și speranță. Mario Micheletti semnează, în acest volum, un studiu asupra lui: *Karl Barth și filosofia analitică a religiei.* Demersul său se conturează în jurul următoarei problematici: criterii de adecvare și probleme ale validității; relația: Barth-Hume; iraționalismul în teologia lui Barth (cu ample referiri la literatura contemporană din domeniul filosofiei analitice); problema limbajului teologic; teologia ca gramatică. Studiul ce urmează aparține lui Silvio Morigi și se referă la: *Dialectică și religie în lucrarea lui R. G. Colingwood: "An Essay on Metaphysics".* Cîteva idei fundamentale care sînt relevate în studiu: știința ca „gîndire ordonată și sistematizată", ca fenomen esențial al oricărei civilizații istorice; știința ca complex de întrebări și răspunsuri. Logica formală și logica întrebărilor și răspunsurilor; premisele absolute și relative în gîndirea științifică; rolul epistemologic al imaginației în *„Speculum Mentis"* și în *"An Essay on Metaphysics"*; constelațiile de propoziții absolute; procesul dialectic ca „scală a formei"; rolul religiei în cadrul civilizațiilor.

Cel de-al treilea volum se deschide cu un studiu semnat de Umberto Regina: *Dialectica lui „Vorstellung" în lucrarea lui Hegel „Prelegeri de filosofia religiei"*, în care se au în vedere: semnificația conceptului de „Vorstellung" în cadrul filosofiei hegeliene; valența critică a acestui concept; conexiunea istorică; nuanțe fenomenologice în „Vorstellung"; religie și filosofie; între gnoseologism și fenomenologie; timp și natură în „Vorstellung"; „Vorstellung" ca pozitivitate istorică a religiei. Asupra lui R. Guardini se revine, și în acest volum, în studiul semnat de Giuliano Riva: *„Gegensatz" ca dialectică a existării și gîndirii la Romano Guardini.* Lui Fario Rossi îi aparține studiul: *Dialectică și rugăciune în gîndirea lui Jacques Paliard.* Asupra teologiei protestante americane se insistă în studiul: *Metoda dialectică, dialectică și paradox în gîndirea lui Reinhold Niebur*, semnat de Massimo Rubboli, în care, după ce se precizează atitudinea gînditorului american față de dialectica hegeliană, se conturează, în același timp, specificitatea dialecticii lui R. Niebur operîndu-se cu o serie de aprecieri critice asupra unor exegeze și comentarii dedicate teologului protestant american. Armando Savignano este prezent în volum cu studiul: *Dialectica și religia la Octav Hamelin*, studiu care, prin extensiunea acordată în volum, atinge dimensiunile unei monografii. Volumul se încheie cu studiul lui Alberto Siclari: *Dialectica ca progres spiritual la Grigore din Nisa.*

Menționăm că în primul volum sînt incluse și intervențiile participanților la acest congres internațional, unii dintre ei cadre didactice, cercetători de la universități europene, canadiene.

N. I. Mariș

Ivan Stefanov, *Dialektikata na Fichte*, Izd-stovo na Bîlgarskata Akademia na Naukite, Sofia, 1982, 183 p.

Monografia reprezintă o încercare de interpretare sistematică a dialecticii lui Fichte, din prima sa perioadă de activitate (pînă la 1800). Cercetarea se constituie în jurul efortului de a circumscrie dialectica fichteană în indisolubilă corelație cu concepția sa despre cultură, ca proces de dominare de către om a naturii și a relațiilor sociale.

Primul capitol evidențiază procesul complex de formare a concepției sale asupra culturii, care culminează cu *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), în care filosoful german ajunsese la o viziune proprie asupra culturii pe baza analizei evenimentelor și semnificațiilor revoluției franceze. Tot aici sînt analizate: concepția fichteană asupra culturii și gîndirii filosofice în corelație cu rațiunea practică; formarea ideii de filosofie ca „teorie a științei" *(Wissenschaftslehre)*, precum și explicarea ei prin prisma concepției sale despre cultură; dialectica ca metodă și sistem. Problema dialecticii la Fichte este considerată de autor ca problemă a formării formelor, legităților și granițelor culturii, ca activitate de transformare a naturii și relațiilor umane prin intermediul activității umane.

Cel de al doilea capitol se referă la *Teoria științei la Fichte, ca dialectică. Explicarea ei din punctul de vedere al teoriei culturii*. Autorul se oprește asupra dialecticii ca metodă în teoria științei, subliniind unele limite ale dialecticii fichteene ca metodă, unele corelații care există între dialectica fichteană și cea kantiană. În această privință se atrage atenția cititorului că, spre deosebire de Kant, la Fichte dialectica este o metodă deschisă și o rezolvare a contrariilor din activitatea Eului.

În al treilea capitol *(Dialectica în filosofia practică la Fichte. Explicarea ei din punctul de vedere al concepției asupra culturii)* autorul urmărește să surprindă unele tendințe spre un materialism istoric în filosofia fichteană, faptul că, în partea practică a filosofiei sale, materialismul istoric al lui Fichte constituie o ipostază a unui idealism cultural activ. Este cercetată, de asemenea, abordarea dialectică a relațiilor dintre națiune și funcționalitatea ei în teoria dreptului, precum și locul filosofiei moralei în dialectica lui Fichte.

Ultimul capitol *(Logica și metafizica din punctul de vedere al dialecticii cultural active. Metoda „nouă" a teoriei științei)* vizează evidențierea unor paralele între dialectica fichteană și cea kantiană. La Fichte, subliniază autorul, filosofia devine reală doar ca mijloc de rezolvare a unor probleme care pot fi sesizate, în cele din urmă, în viața reală.

Interogația din finalul lucrării *(Care este semnificația reală a dialecticii cultural active?)*, autorul o rezolvă raportînd dialectica fichteană la „socialismul democratic", la *Ideologia germană* a lui Marx și Engels (1845), operînd distincții tranșante între analiza idealistă și cea materialist-dialectică a activității social-istorice a omului. Lucrarea conține o bogată bibliografie asupra temei abordate.

N.I.M.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SIMPOZION DESPRE CREATIVITATE

În zilele de 12—13 septembrie 1983 a avut loc la Bușteni simpozionul *„Perspectiva pluridisciplinară asupra creativității"*, organizat de catedra de filosofie a Institutului Politehnic București în colaborare cu Centrul de perfecționare profesională Bușteni. Scopul manifestării a fost dezbaterea, din unghiurile diferite de vedere ale filosofiei, sociologiei, psihologiei și pedagogiei, logicii și științelor tehnico-inginerești, a unui subiect de mare importanță teoretică și de o pregnantă actualitate social-economică: c r e a t i v i t a t e a umană.

Din cele peste patruzeci de comunicări prezentate — și tipărite în două volume apărute cu acest prilej, având titlul simpozionului — spicuim: *Perspectiva praxiologică asupra creației*, de Cornel Popa; *Metode și procedee de stimulare a creativității sociale în țara noastră*, de Ion Moraru; *Creativitatea în dezvoltarea conceptelor matematice*, de Cornel Popa și Octavian Stănășilă; *Design-ul — componentă definitorie a culturii contemporane*, de Ionel Achim; *Personalitate și creativitate în concepția lui C. Rădulescu-Motru*, de Vasile Văcar; *Rezolvarea de probleme în cunoașterea științifică — principal cîmp de manifestare a creativității teoretice*, de Acsinte Dobre; *Unele considerații asupra creativității implicate în domenii interdisciplinare*, de M. D. Nicu; *Competență și creativitate*, de Angela Vasiliu; *Aspecte structural-funcționale ale activității de creație tehnică*, de Dumitru Cristea; *Organizațiile și creativitatea*, de Valentin Mureșan; *Limbajul euristic și creativitatea*, de A. Paul Iliescu; *Opțiuni pentru o perspectivă praxiologică și informațională asupra creativității*, de Cornelia Bârliba; *Conducerea științifică și creativitatea*, de Emil Mihuleac; *Unele probleme ale creativității în munca de conducere*, de Anton Tabachiu; *Indicatori ai creativității politice*, de Ion Pietraru; *Dimensiunea artistică a creativității*, de Georgeta Tănase; *Aspecte ale creativității în matematică*, de Miron Oprea; *Rutină și creativitate în procesul de instruire și educație*, de Andrei Țugulea; *Activitatea didactică — stimulent al creativității*, de Carmen Golovanov.

În jurul comunicărilor prezentate s-au purtat ample discuții. Interesul suscitat de tema dezbătută ca și utilitatea schimbului de păreri efectuat într-o perspectivă pluridisciplinară a determinat decizia continuării acestei manifestări în anii următori, urmărindu-se canalizarea discuțiilor despre creativitate pe șapte direcții principale: Creativitatea în științele fundamentale, Inventica. Creativitatea tehnico-inginerească, Socioeuristica. Creativitatea în viața socială și în activitatea de conducere, Creativitatea în sistemele informatice, Activitate-creativitate-eficiență, Creativitatea în proiectare și Creativitatea în procesul instructiv-educativ.

A. P. I.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

În orașul german Trier a fost renovată una dintre cele mai frumoase case în stil baroc. Este vorba de casa din Bruckenstrasse, în care s-a născut Karl MARX, la 5 mai 1818, în urmă cu 165 de ani.

★

Revista „Deutsche Zeitschrift für Philosophie" (R.D.G.) a consacrat, în numerele 4 și 5 din 1983, grupaje de articole cu prilejul anului jubiliar K. Marx. Astfel, în numărul 5 sînt abordate problemele economice și filosofice puse de Marx, relevîndu-se modul în care acționează ideile întemeietorului socialismului științific în lumea de astăzi. Aceluiași centenar de la moartea autorului *Capitalului* îi consacră revista „Voprosî filosofii" (U.R.S.S.) grupaje speciale de articole în numerele 4 și 5 din 1983. Din nr. 5 atrag atenția articolele: B. M. Kedrov, *Metoda lui*

Marx și rolul ei în construcția logică a științei; T. I. Oizerman, *Doctrina lui Marx și problema legilor generale ale dialecticii*; corespondență (inedită, în curs de publicare) între Roland Daniel și Marx, perioada 8 februarie—1 iunie 1851.

★

Între 6—9 aprilie 1983 a avut loc în orașul Trier Congresul Societății germane de cercetare fenomenologică cu tema: *W. Dilthey și fenomenologia.*

★

Centrul de multiplicare al Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca oferă lucrarea: *Filosofia contemporană. Antologie*, texte însoțite de note introductive traduse de Andrei Marga și Delia Marga. Dintre aceste texte menționăm: E. Husserl, *Logică formală și logică transcendentală. Introducere*; Ch. S. Peirce, *Fixarea convingerii*; B. Russell, *Descripțiile*; R. Carnap, H. Hahn, O. Neurath, *Concepția științifică despre lume. Cercul de la Viena*; H.-G. Gadamer, *Adevăr și metodă. Introducere*; G. H. von Wright, *Explicație și comprehensiune.*

★

Volumul *Martin Heidegger in Europa and America* (ed. by Edward G. Ballard and Charles E. Scott, Martinus Nijhof, The Hague, 1973, 200 p.), editat cu prilejul împlinirii a 80 de ani de la nașterea filosofului german, dar intrat abia recent în bibliotecile noastre — reunește un număr de 14 studii semnate de exegeți prestigioși ai operei heideggeriene: *Heidegger, azi*, de O. Pöggeler; *Natura omului și lumea naturii*, de K. Löwith; *Întrebarea lui Heidegger*, de Alex. von Schoenborn; *Heidegger despre Ființă și timp*, de J. J. Kocelmans; *Cu privire la un timp vid și la un timp plenar*, de H. G. Gadamer; *Heidegger și conștiința*, de Ch. E. Scott; *Matematică și hermeneutică: despre noțiunea heideggeriană de a priori*, de Th. Kisiel; *Problema limbajului*, de K. H. Volkmann-Schluck; *Limbajul și cotitura*, de J. Sallis; *Limbajul și cele două fenomenologii*, de Don Ihde; *Opera de artă și celelalte lucruri*, de H. Alderman; *Două analize heideggeriene*, de F. J. Smith; *Despre modelul metodei fenomenologice*, de E. G. Ballard; *Heidegger văzut din Franța*, de J. Beaufret.

★

S-a primit recent la redacție publicația argentiniană: *Ethos. Revista de filosofia practica*, nr. 9, 1981, editată ca anuar de Institutul de filosofie practică din Buenos Aires. Din sumarul revistei menționăm articolele: *Locuința și banii*, de Peter Koslowski; *Un liberal doctrinar: Alexis de Tocqueville*, de Rubén Calderon Bouchet; *Die „tragödie im Sittlichen", ca reflex al artei absolute. Articolul lui Hegel despre dreptul natural*, de Ricardo Ferrara; *O analiză cauzală a legii după Sf. Toma din Aquino*, de Carlos I. Massini; *Contextul sistematic al problemelor filosofice cu privire la ideea de justiție. Unele observații*, de Guido Soaje Ramos; *Etologie și ambientalism. Omul ca animal și mecanism*, de Thomas Molnar; *Moralitatea simțului comun și utilitarismul: o încercare de sinteză*, de Maria L. Lukac de Stier; *Unele precizări în legătură cu conceptul de ideologie*, de Maria C. Donadio Maggi de Gandolfi; *Despre critica făcută de Thomas Reid tezelor lui Hume cu privire la caracterul artificial al justiției*, de Beatriz Bossi de Kirchner. Revista mai cuprinde traduceri din Aristotel (juxtaliniare) și din Cayetano (Tomas de Vio) și o rubrică de recenzii.

★

Cunoscutul Centru de documentare în filosofie de pe lîngă Bowling Green State University din Statul Ohio (S.U.A.) a publicat, în ultimul timp, o serie de *bibliografii* dedicate unor filosofi celebri, dintre care amintim: *Henri Bergson: A Bibliography; Jean-Paul Sartre and His Critics: An International Bibliography (1938—1975*, — ajunsă la o a doua ediție); *North Whitehead: A Primary-Secondary Bibliography; Edmund Husserl and His Critics: An International Bibliography (1894—1979); Martin Heidegger: Bibliography and Glossary; Hobbes Studies (1879—1979): A Bibliography.*

Ultima lucrare din această serie, scoasă în 1982, este rezervată lui *George Santayana. A Bibliographical Checklist (1890—1980)*, 286 p., alcătuită de Herman J. Saatkamp, Jr., și John Jones. Premieră în domeniul exegezei consacrată studierii filosofului american, ea este structurată în șase părți.

★

Între 6—8 octombrie 1983 a avut loc la Xanthi (Grecia) primul Congres Internațional *Democrit*, organizat de „The International Democritean Foudation".

★

În colecția „Travaux de Droit, d'Economie, de Sciences Politiques, de Sociologie et d'Anthropologie", Librairie Droz S. A. din Geneva, se află în curs de apariție: *Œuvres Complètes* de Vilfredo Pareto, sub direcția lui G. Busino. Este vorba de un adevărat mamut editorial: 27 de volume cuprinzînd lucrările de economie politică, sociologie, poli-

tologie, manualele și o vastă corespondență. Între 1981—1982 au apărut 26 de volume și se află sub tipar al 27-lea volum.

★

În revista „Dialectica" (Fasc. 2, 1983, p. 75—109), Anne-Françoise Schmid studiază: *La Correspondance inédite entre B. Russell et L. Couturat*, un veritabil document istoric, îndeosebi în ceea ce privește cunoașterea temelor majore din perioada de vîrf a analizei fundamentelor geometriei și a logicii matematice.

★

În editura George Allen & Unwinn au început să apară: *The Collected Papers of Bertrand Russell*, opera completă a ilustrului matematician și filosof, planificată în 28 de volume, care vor cuprinde atît lucrările cît și vasta sa corespondență. Volumul 28 e prevăzut ca: *Index*. În septembrie 1983 a apărut vol. I: *Cambridge Essays 1888—1899* (ed. by K. Blackwell).

★

Buletinul „New Letter" nr. 3/1983 (Cybernetics Academy Odobleja), cu sediul redacției la Milano (Italia), publică, după trei succinte materiale menite a sprijini ideea unei „cibernetici generalizate" legată de numele lui Odobleja, un foarte concentrat *„un published manuscript"* intitulat *Cybernetics and consonantal psychology*, atribuit lui Ștefan Odobleja. Textul constituie un răspuns calm, metodic, pe puncte, al lui Ștefan Odobleja la întrebarea litigioasă dacă lucrarea sa din 1938—1939 *(Psihologia consonantistă)*, reprezintă sau nu „prima cibernetică integral constituită". Cei care sînt angajați în litigiu nu vor putea — și nu se cade — să omită precizia răspunsurilor din acest text. Din păcate, redacția îl publică fără nici o adnotare de rigoare privind statutul materialului „inedit".

★

Cunoscuta editură Martinus Nijhoff Publishers (The Hague, Boston, London) anunță publicarea unei noi serii de filosofie intitulată: CONTEMPORARY PHILOSOPHY. A NEW SURVEY, ca o continuare a seriilor anterioare: *Philosophy in the Mid-Century*, Firenze, 1958/59; *Contemporary Philosophy*, Firenze, 1968, ed. by Raymond Klibansky. Structura pe volume (din care au apărut, pînă acum, patru) este următoarea: Vol. I **(Philosophy of Language/Philosophical Logic)**, ed. by Guttorm Fløistad, co-edited by G. H. von Wright, 1981, 414 p. Vol. II **(Philosophy of Science)**, ed. by Guttorm Fløistad, 1982, 559 p. Vol. III **(Filosofia acțiunii)**, ed. by Guttorm Fløistad, 1982, 379 p. Vol. IV **(Filosofia intelectului)**, ed. by Guttorm Fløistad, 1983, 500 p.

Toate cele patru volume au indice de nume și de subiecte. În cadrul acestei serii vor mai fi publicate următoarele volume: **Istoria filosofiei** (2 volume); **Filosofia religiei; Filosofia africană; Filosofia din Asia de Răsărit.**

★

Agenția editorială **MOTILAL BARNASIDASS** din India anunță publicarea, în 50 de volume, a unei colecții intitulată: SACRED BOOKS OF EAST SERIES destinată prezentării în limba engleză a celor mai importante scrieri aparținînd celor șapte mari religii necreștine care au exercitat o influență asupra culturii din Asia. Seria, rod al colaborării unor exegeți valoroși, autorități de prestigiu în aceste domenii, este structurată astfel: vol. 1, 15: *The Upanishads*, de F. Max Müller; vol. 2, 14: *The Sacred Laws of the Aryas*, de Georg Bühler; vol. 3, 16, 27, 28, 39, 40: *The Sacred Books of China*, de James Legge; vol. 4, 23, 31: *The Zend Avesta*, de James Darmesteter & L. H. Mills; vol. 5, 18, 24, 37, 47: *Pahlavi Texts*, de F. W. West; vol. 6, 9; *The Quran*, de E. H. Palmer; vol. 7: *The Institutes of Vishnu*, de Julius Jolly, vol. 8: *The Bhagavadgita with Sanatsujatiya and the Anugita*, de Kashiath Trimbak Telang; vol. 10: *The Dhammapada*, de F. Max Müller; *Sutta-Nipata*, de V. Fausboll; vol. 11: *Buddhist Suttas*, de T. W. Rhys Davids; vol. 12, 26, 41, 43, 44: *The Satapatha Brahmana*, de Julius Eggeling; vol. 13, 17, 20: *Vinaya Texts*, de T. W. Rhys Davids & Herman Oldenberg; vol. 19: *The Fo-Sho-Hing-Tsan-King*, de Samuel Beal; vol. 21: *The Saddharmana-Pundarika* or *The Lotus of the True Law*, de H. Kern; vol. 22, 45: *Jaina Sutras*, de Herman Jacobi; vol. 25: *Manu*, de Georg Bühler; vol. 29, 30: *The Grihya-Sutras*, de Herman Oldenberg & F. Max Müller; vol. 32, 46: *Vedic Hymns*, de F. Max Müller & H. Oldenberg; vol. 33: *The Minor Law-Books*, de Julius Jolly; vol. 34, 38: *The Vedanta-Sutras*, de G. Thibaut; vol. 35, 36: *The Questions of King Milinda*, de T. W. Rhys Davids; vol. 42: *Hymns of Atharva-Veda*, de M. Bloomfield; vol. 48: *The Vedanta-Sutras* with Ramanuja's Sribhasya, de G. Thibaut; vol. 49: *Buddhist Mahayana Texts*, de E. B. Cowell, F. Max Muller & J. Takakusu; vol. 50: *Index*, de M. Winternitz.

Aceeași agenție editorială anunță publicarea unei ENCICLOPEDII A FILOSOFIILOR INDIENE, din care au și apărut următoarele volume: vol. I, *Bibliography* (ed. a II-a revăzută) editată de Karl H. Potter; vol. II, partea I. *Nyāya-Vaiseșika*, editată de Karl H. Potter; vol. III, partea I. *Advaita Vedanta*, editată de Karl H. Potter. Este

prevăzut să apară alte volume ca: *Sāmkhya Philosophy* (editori: Gerald J. Larson și Ram Shankar Bhattacharya); *Yoga Philosophy* (editori: Gerald J. Larson și Ram Bhattacharya); *Grammarian Philosophy* (editor: Harold G. Coward); *Nyāya-Vaiseșika* (partea a II-a) (editori: Karl H. Potter și Sibajiban Bhattacharya); *Jaina Philosophy* (editor: Dalsukh Malvania); *Kashmir Saiva Philosophy* (editor: Vidya Niwas Misra); *Advaita Vedānta* (partea a doua) (editor: P. K. Sundaram); *Dvaita Vedānta* (editor: B. N. Krishnamurti Sharma; *Abhidharma Philosophy* (editor, P. S. Jaini); *Madhyamika Philosophy* (editor: David Seyfort Ruegg); *Yogācāra Philosophy* (editor: Alex Wayman); *Buddhist Logicians* (editor: Masatoshi Nagatomi).

Aceeași agenție editorială anunță publicarea, sub genericul: ANCIENT INDIAN TRADITION AND MYTHOLOGY, a traducerii integrale (în engleză) a Puranelor *(Mahāpurānas)*, destinată unei mai bune cunoașteri a acestei opere unice a tradiției mitologice indiene. Concepută în 50 de volume, a cîte 400—500 pagini fiecare, ea va apărea sub îndrumarea generală a lui J. L. Shastri. Se anunță că primele volume care au și văzut lumina tiparului: vol. I—IV: *Siva Purana*; vol. V—VI: *Linga Purana*; vol. VII—XI: *Bhagavata Purana*; vol. XII—XIV: *Garuda Purana*; vol. XV—XIX: *Narada Purana*; vol. XX—XXI: *Kurma Purana*.

CONGRES AL FILOSOFILOR DIALECTICIENI — 1984

Dintr-o circulară sîntem informați că primul congres general al unei asociații filosofice hegeliene constituită în urmă cu cîțiva ani va avea loc la Helsinki în septembrie 1984. „Revista de filosofie" nr. 3/1983 (p. 287) a anunțat înființarea *„Societății internaționale de filosofie dialectică — Societas Hegeliana"* (înainte: Internationale Hegel Gesellschaft), cu sediul la Frankfurt pe Main.

Lucrările congresului se vor desfășura *între 4—7 septembrie* 1984 *la Universitatea din Helsinki.*

Taxa de congres este de 20 *dolari S.U.A.* și trebuie transmisă în contul Societății cel mai tîrziu la primirea în Helsinki a documentelor Congresului.

Tema acestui prim congres a fost fixată în contextul programului hegelian al „Fenomenologiei spiritului": **Das Werden des Wissens (Devenirea cunoașterii).** Titlul vrea să amintească de încercarea lui Hegel de a înfățișa unitatea multiplelor forme ale realității în sistemul științei și vrea totodată să lase deschise problemele ridicate de formularea raporturilor dintre cunoaștere și lume. Istoricește, aceasta înseamnă că pot să fie tratate concepțiile dialectice asupra unității științelor și cunoașterii, în principiu începînd cu antichitatea și mai ales cu planurile academice ale lui Leibniz, precum și concepțiile posthegeliene, de pildă ale lui Bolzano, Comte și pînă la dezbaterile contemporane, concepții care s-au raportat în mod critic la dialectica speculativă. Tema are în vedere, în linii mari, particularitatea constituirii teoriilor filosofice și a raportării acestora la tipul de teorie al științei experimentale.

Congresul se va desfășura în ședințe plenare și pe secții; în afară de aceasta, va exista posibilitatea de a se alcătui *ad hoc* grupe de lucru pentru examinarea problemelor ce se vor dovedi pline de interes în cadrul expunerilor și discuțiilor. Intenția de bază este aceea de a urmări o diviziune tripartită a tematicii: aspectele ținînd de filosofia și istoria științei; fundamentarea ontologică și gnoseologică a științei; sistematica și structura ei logică și metodologică.

Cei doritori să participe la lucrările Congresului cu referate o pot face pînă cel tîrziu la 1 decembrie 1983. Următoarea circulară va putea să ofere astfel date mai precise despre conținutul activității Congresului.

În cadrul Congresului va avea loc și reuniunea ordinară a membrilor societății.

Pentru înscrieri se dă adresa următoare:
Internationale Gesellschaft
für dialektische Philosophie
— Societas Hegeliana —
Sekretariat
Dr. Hans-Bert Reuvers
Burgring 47
D — 4152 Kempen

NECROLOG

PETRU BERAR

În ziua de 27 septembrie 1983, a încetat din viață, fulgerător, doborît în plină maturitate creatoare, la numai 52 de ani, conf. univ. dr. Petru Berar.

S-a născut la 12 septembrie 1931, în comuna Chelmac, jud. Arad, într-o familie modestă de țărani. După terminarea școlii de 7 ani din comuna natală este primit — în urma unor examene de diferență — direct în cursul superior al Liceului comercial din Lipova. Pasiunea pentru lectură, iscată încă din primii ani de școală, precum și deschiderea treptată, dar accentuată, spre problematica social-politică, îl vor însoți întreaga viață. După anii de liceu, pentru a-și ajuta familia împovărată de griji materiale — tatăl abia revenit acasă după aproape cinci ani de front, mama bolnavă grav — Petru Berar ocupă un post de învățător suplinitor în satele Ususău și Căpîlnaș din părțile Săvîrșinului.

Între anii 1951—1955 este student, cu bursă republicană, al Facultății de filosofie, Secția ziaristică, a Universității din București. După absolvirea facultății, optează pentru munca de redactor în redacția revistei „Lupta de clasă", organ teoretic al C.C. al P.C.R., unde va lucra fără întrerupere pînă în anul 1974.

În anul 1977 își începe activitatea didactică la Academia „Ștefan Gheorghiu", în cadrul catedrei de sociologie, cu specialitatea sociologia religiei.

În paralel, a desfășurat o intensă și permanentă activitate de cercetare științifică în domeniul filosofiei sociale și politice, atras mai ales de problematica educației materialist-științifice, ateiste, de problemele teoretice ale ateismului, afirmîndu-se, în ultimele decenii, ca unul din specialiștii de vîrf ai acestui domeniu. În această direcție s-a înscris cu precădere și activitatea sa didactică și științifică în cadrul Academiei „Ștefan Gheorghiu".

Membru al U.T.M. încă din anii de liceu, apoi din anul 1958 membru al Partidului Comunist Român, Petru Berar s-a remarcat printr-o bogată activitate social-politică și obștească, prin conferințele sale publice, prin publicistica sa mereu actuală, incitantă, polemică. A colaborat la majoritatea revistelor și publicațiilor social-politice culturale din țară. Pentru meritele sale deosebite a fost distins cu ordine și medalii (Ordinul Muncii cl. III, Ordinul Steaua Republicii cl. V, Ordinul Meritul Științific, cl. III ș.a.).

A fost o personalitate complexă, marcată de o mare modestie și timiditate, ascunse sub vălul unei ironii adesea tăioase, pe un fond de generozitate și umanism remarcabil; dialogul său de o vervă sclipitoare vădea un spirit cultivat și incisiv, aplecat cu grijă asupra problemelor cu care se confrunta.

Dispariția lui Petru Berar lasă în urmă amintirea vie a unei personalități plurivalente, dar și o operă teoretică în plin proces de elaborare și cristalizare, ale cărei principale împliniri se instituie în tot atîtea momente de referință în orice analiză pertinentă a vieții noastre culturale din ultimele două decenii.

Redacția „Revistei de filosofie"

LISTA DE LUCRĂRI

(selectivă)

A. Cărți

— *Modernizarea religiei*, Edit. științifică, 1963. Lucrarea a apărut și în limbile: germană și maghiară.
— *Tineretul și religia*, Edit. politică, 1974.
— *Marx, Engels, Lenin, Despre religie*, culegere de texte și studiu introductiv *(Ateismul marxist-leninist în spiritualitatea contemporană)*, Edit. politică, 1974.
— *Religia în lumea contemporană*, Edit. politică, 1976.
— *Religia în lumea contemporană*, ed. a 2-a revăzută și adăugită — în curs de apariție la Edit. politică.

B. Colaborări la lucrările:

— *Dicționarul-enciclopedic român*, vol. I—III, Edit. politică, 1962—1966 (Colectivul de socialism științific)
— *Teorie și metodă în științele sociale*, vol. III, Edit. politică, 1968, studiul *Teoretic și empiric în sociologie*, apărut și în „Revista de filosofie" nr. 1/1967.
— *Marxismul și contemporaneitatea*, Edit. politică, 1968, studiul *Ideologie, știință și umanism în concepția lui Marx*, apărut și în „Lupta de clasă" nr. 4/1968.
— *Comportări, atitudini, idealuri*, Edit. politică, 1968 — coautor.
— *Dezvoltarea democrației și a personalității*, Edit. politică, 1969, studiul *Coordonate ale umanismului socialist.*
— *Știință și ateism*, Edit. politică, 1971, eseurile: *Religia în viața omului contemporan, Umanismul ateu și umanismul religios, Catolicismul contemporan — încotro?*
— Studiu introductiv, *Destinul unei cărți*, la lucrarea lui V. I. Lenin *Materialism și empiriocriticism*, ed. a III-a, Edit. politică, 1972.
— *Întrebări și răspunsuri la probleme de educație ateistă a tineretului*, Edit. politică, 1975.
— Studiu introductiv, *C. Wright Mills și știința socială americană*, și traducerea lucrării lui C. Wright Mills, *Imaginația sociologică*, Edit. politică, 1975.
— Studiu introductiv la lucrarea *Psihologia religiei* (culegere de studii, traduse din limba rusă), Edit. științifică, 1976.
— *Statul socialist român în etapa actuală*, Edit. politică, 1976, capitolul *Dezvoltarea învățământului, științei și culturii — componentă a activității statului nostru socialist.*
— *Probleme de materialism dialectic și istoric și ale rolului științei și tehnicii în progresul economico-social al țării*, volum de consultații nr. 3, Edit. politică, 1977, lecția *Ateismul marxist-leninist, teorie filosofică și metodă de educație.*
— *Dicționar de filosofie*, Edit. politică, 1978, — colaborare cca 50 termeni referitori la religie și ateism.
— *Un univers într-o carte*, vol. VI, Edit. politică, 1978, studiul *Religiozitatea contemporană la răspîntie.*
— Studiul introductiv *Bertrand Russell — filosof critic al religiei*, la cartea lui Bertrand Russell, *De ce nu sînt creștin*, Edit. Minerva, B.P.T., 1980.
— Studiu introductiv *Noi ipostaze ale sectarismului religios*, la cartea lui Marshall Kilduff și Ron Javers, *Secta sinucigașă*, Edit. politică, 1981.

C. Studii și articole

— *Friedrich Engels, fondator al comunismului științific și conducător al proletariatului*, în „Lupta de clasă", 1955.
— *„Ideologia germană" — etapă importantă în elaborarea socialismului științific*, în „Lupta de clasă" nr. 2/1957.
— *Despre tratarea problemelor de filosofie în unele reviste literare*, în „Lupta de clasă" nr. 7/1958.
— *Socialismul și personalitatea*, în „Lupta de clasă" nr. 6/1960.
— *Știința și societatea*, în „Tînărul leninist" nr. 9/1961.
— *Precursori ai ateismului contemporan*, în „Lupta de clasă" nr. 11/1966.
— *Comentarii pe marginea operei lui D. Gusti*, în „Revista de filosofie" nr. 4/1966.
— *Religia și ateismul în dezbaterile filosofice contemporane*, în „Lupta de clasă" nr. 2/1967.
— *Enciclica Populorum progressio*, în „Contemporanul", 21 apr. 1967.

— *Ateism și fideism. Controverse actuale*, în „Revista de filosofie" nr. 5/1967.
— *Tînărul Marx și dezbaterile actuale în jurul umanismului*, în „Lupta de clasă" nr. 8/1968.
— *Socialismul și progresul*, în „Scînteia" din 4 iulie, 1968.
— *Actualitatea lui Marx în gîndirea socială și filosofică contemporană*, în „Lupta de clasă" nr. 5/1969.
— *Climatul științific al filosofiei*, în „Lupta de clasă" nr. 7/1969.
— *O interpretare vulgarizatoare a gîndirii lui Simion Mehedinți* (semnat A. Crișan), în „Lupta de clasă" nr. 12/1969. O completivă în nr. 5/1970.
— *Polemică în jurul educației științifice ateiste*, în „Lupta de clasă" nr. 7/1970.
— *Fr. Engels: istorie și filosofie în studiul religiei*, în „Revista de filosofie" nr. 12/1970.
— *Ideea contemporană de ateism și dificultățile fideismului*, în „Revista de filosofie" nr. 2/1971.
— *Raportul dintre idealism și fideism în lucrarea lui Lenin „Materialism și empiriocriticism"*, în „Revista de filosofie" nr. 8/1971.
— *Comentariu pe marginea cărții „Știință, societate, religie"*, în „Revista de filosofie" nr. 1/1972.
— *Probleme epistemologice ale istoriei sociologiei*, în „Revista de filosofie", nr. 4/1972.
— *Actualitatea teoretică a antropologiei filosofice*, în „Lupta de clasă" nr. 4/1972.
— *„Omul total" și „omul mioritic"*, în „Era socialistă" nr. 2 (10)/1972.
— *Educația științifico-ateistă a maselor*, în „Era socialistă" nr. 5 (13)/1972.
— *Semnificațiile secularizării. Teze și antiteze*, în „Revista de filosofie" nr. 11/1973.
— *Obiect și metodă în cercetarea religiei*, în „Revista de filosofie" nr. 12/1973.
— *Probleme teoretice ale ateismului* (semnat A. Crișan), în „Era socialistă" nr. 15/1973.
— *Filosofia marxistă azi. Actualitatea reflecțiilor eficiente*, în „Revista de filosofie" nr. 8/1974. Note completive în nr. 1/1975.
— *Conștiința modernă și dialogul marxist-creștin*, în „Revista de filosofie" nr. 3/1975.
— *Erudiție formalistă în interpretarea eticii creștine*, în „Revista de filosofie" nr. 4/1975.
— *Actualitatea literaturii de informare științifică pentru tineret*, în „Revista de filosofie" nr. 1/1976.
— *Apariția filosofiei marxiste în istoria umanismului*, în „Revista de filosofie" nr. 5/1976.
— *Din peripețiile eclectismului entuziast în studiul religiei*, în „Revista de filosofie" nr. 1/1977.
— *Cui prodest?*, în „Revista de filosofie" nr. 3/1977.
— *Ce sînt sectele religioase*, în „Știință și tehnică" nr. 6, 7, 8, 9, 10/1978.
— *Principii ale educației materialist-științifice a tineretului*, în „Viitorul social" nr. 1/1978.
— *Caracterul revoluționar al umanismului marxist*, în „Viitorul social" nr. 2/1978.
— *Fenomenul religios în discuția marxiștilor francezi* (semnat A. Crișan), în „Revista de filosofie" nr. 2/1978.
— *Mitul potopului*, în „Știință și tehnică" nr. 1, 2, 3/1979.
— *Socialismul și religia*, în „Știință și tehnică" nr. 4, 5, 6, 7, 8, 9/1979.
— *Locul educației materialist-științifice în cultura socialistă*, în „Era socialistă" nr. 4/1981.
— *Ateismul marxist și conștiința socialistă*, în „Era socialistă" nr. 21/1981.
— *Specificul filosofiei hegeliene a religiei*, în „Revista de filosofie" nr. 6/1982.
— *Contradicțiile contemporane ale creștinismului*, în „Revista de filosofie", nr. 2/1983.
— *Exigențe actuale ale educației materialist-științifice*, în „Era socialistă" nr. 6/1983.
— *Quentin Lauer, Conceptul hegelian de Dumnezeu*, în „Revista de filosofie", nr. 4/1983.
— *Ce este religia? Dificultățile aparente și reale ale unei definiții*, în „Revista de filosofie" nr. 1/1984

CONSTANTIN FLORU

Constantin Floru a venit pe lume în București, la 8 septembrie 1897, în familia profesorilor I. S. Floru (aflat în raporturi strînse cu Maiorescu și cu cercul de la „Convorbiri literare") și Alexandrina Floru; s-a bucurat de o aleasă educație în familie, alături de ceilalți trei frați și două surori.

După terminarea studiilor liceale (la „Sf. Sava" și „Mihai Viteazul") se înscrie la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din București. Lecturile preferate i-au fost cele de filosofie, literatură, estetică, istorie sau istorie literară. Dintre profesori l-au influențat în mod deosebit C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, Nae Ionescu. A absolvit facultatea în 1925, desăvîrșindu-și, în continuare, studiile la Sorbona, sub îndrumarea lui Léon Brunschwicg și a lui Henri Wallon, și la Universitatea din Freiburg, în Germania, cu Edmund Husserl.

Constantin Floru s-a dedicat învățămîntului; a fost profesor la liceele „Sf. Iosif", „Sf. Sava", „Libros", „I. L. Caragiale", la Seminarul pedagogic „Titu Maiorescu", la Academia Națională de Educație Fizică.

Constantin Floru a contribuit la afirmarea mișcării filosofice românești prin studii filosofice, recenzii, traduceri, prin promovarea filosofiei de la catedră sau prin conferințe publice. De o modestie aleasă, s-a hotărît cu greu să aștearnă pe hîrtie, dintr-o perspectivă raționalistă, unele dintre gîndurile sale; a colaborat la „Revista de filosofie" (antebelică), „Convorbiri literare", „Revista generală a învățămîntului" ș.a.

Împreună cu Const. Noica și Mircea Vulcănescu a scos „Isvoare de filosofie. Culegere de studii și texte" (din care au apărut două volume, 1942 și 1943).

În privința contribuției sale la îmbogățirea literaturii filosofice românești prin *traduceri*, sînt de menționat în primul rînd cîteva lucrări fundamentale ale lui Hegel, căruia i-a dedicat mai mult de un deceniu și jumătate din viață, apoi un volum masiv din opera lui Leibniz și unul din opera lui N. Hartmann.

C. Floru a întreținut corespondență cu I. Rădulescu-Pogoneanu, Mihail Dragomirescu, P. P. Negulescu, Mircea Florian, Mircea Vulcănescu, cu L. Brunschwicg, H. Wallon, Husserl ș.a.

A închis ochii pentru totdeauna în 10 octombrie 1983.

Redacția „Revistei de filosofie"

LISTA DE LUCRĂRI

Studii, articole

— *Husserl și realismul. „Paradoxul" fenomenologiei*, în „Convorbiri literare", 67, nr. 5, mai 1934, p. 406—413.

— *Leibniz*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. I. *De la Renaștere pînă la Kant*. București, Inst. de arte grafice „Tiparul universitar", 1937, p. 477—517 (Societatea Română de filosofie. Omagiu prof. Ion Petrovici).

— *Pentru comemorarea lui Leibniz*; în „Conferența", VI, nr. 6, mai 1942, p. 52—60.

Recenzii, note

— *Reiches philosophischer Almanach auf das Jahr 1924.* Otto Reichl Verlag, Darmstadt, 1924. Herausgegeben von Paul Feldekeller; în „Revista de filosofie", X, nr. 3—4, octombrie 1924—ianuarie 1925, p. 161—162.
— *Le Cardinal D. I. Mercier, Les origines de la psychologie contemporaine,* 3-ème édition. Louvain-Paris, 1925, 470 p., în „Revista de filosofie", X, nr. 3—4, octombrie 1924—ianuarie 1925, p. 161 (semnat: C. Fl.).
— *K. Bühler, Die Krise der Psychologie,* ed. II, Jena, G. Fischer, 1929, în „Revista de filosofie", XIV, nr. 3, iulie-septembrie 1929, p. 369—372.
— *Obiecțiuni,* în „Axa", II, nr. 6, 5 februarie 1933, p. 4.
— *Léon Brunschwicg la noi;* în „Rînduiala", I, nr. 2, aprilie—iunie 1935, p. 221—223. (Însemnări)
— *Congresul de filosofie. Cîteva observații,* în „Rînduiala", vol. 3, caietul 1, aprilie 1938, p. 76—78. (Însemnări. Cultură și educație).
— *N. Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly: Antologie filosofică, Filosofi străini* (Edit. Casei Școalelor, București, 1943), în „Revista de filosofie", XXVIII, nr. 1—2, ianuarie—iunie 1943, p. 139—141.

Traduceri

— Yuassa Seinoske, *Filosofia în Japonia de azi,* în „Revista de filosofie", XIX, nr. 4, octombrie—decembrie 1934, p. 346—352 (din limba germană).
— G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice.* Partea întîi. *Logica.* Traducere de D. D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță. București, Edit. Academiei, 1962.
— G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice.* Partea a doua. *Filosofia naturii,* București, Edit. Academiei, 1971.
— G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice.* Partea a treia. *Filosofia spiritului,* București, Edit. Academiei, 1966.
— G. W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului.* Traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru. București, Edit. Academiei, 1969.
— G. W. Leibniz, *Opere filosofice.* Vol. I. Studiu introductiv de Dan Bădărău. București, Edit. științifică, 1972.
— Nicolai Hartmann, *Estetica.* Studiu introductiv de Alexandru Boboc, București, Edit. Univers, 1974.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

PLATON, **Opere, IV.** Ediție îngrijită de Petru Creția Trad. din lb. greacă de Petru Creția și Gabriel Liiceanu. Interpretări și comentarii de C. Noica, Andrei Cornea, Radu Bercea, Manuela Tecușan, 1983, 648 p., 40 lei.

HENRY EY, **Conștiința.** Trad. din lb. franceză de Dinu Grama, 1983, 420 p., 23 lei.

ALEXANDRU BOGZA, **Realismul critic.** Ediție îngrijită de Al. Tănase și Al. Boboc, 1983, 408 p., 29 lei.

CICERO, **Despre supremul bine și supremul rău.** Trad., studiu introductiv, notițe introductive și note de Gheorghe Ceaușescu, 1983, 478 p., 32 lei.

RODICA CROITORU, **Judecata între estetic și metafizic.** Relația propedeutic-metafizică a *Criticii facultății de judecare* a lui Kant cu sistemul criticilor, 1982, 140 p., 8,50 lei.

EDITURA UNIVERS

TOMA ROMAN, **Artă și valoare,** 1983, 235 p., 11,50 lei.

HANS ROBERT JAUSS, **Experiența estetică și hermeneutica literară.** Trad. din lb. germană: Andrei Corbea, 1983, 502 p., 25 lei.

MARTIN HEIDEGGER, **Originea operei de artă.** Trad. și note: Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu. Studiu introductiv de Const. Noica, 1982, 390 p., 14 lei.

EDITURA EMINESCU

MIRCEA FLORIAN, **Recesivitatea ca structură a lumii, vol. I.** Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, 1983, 534 p., 42 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

A. P. SAMSON, **Eseuri despre gîndire,** 1983, 203 p., 10,50 lei.

RADU FLORIAN, **Eppur, si mouve! . . .,** 1983, 345 p., 15 lei.

HENRI WALD, **Ideea vine vorbind,** 1983, 310 p., 13,50 lei.

ION IANOȘI, **Nearta — artă. Vol. I,** 1982, 285 p., 12,50 lei.

GABRIEL LIICEANU, **Jurnalul de la Păltiniș,** 1983, 240 p., 9,25 lei.

EDITURA DACIA

ACHIM MIHU, **Meandrele adevărului,** 1983, 303 p., 15 lei.

* * * **Teme hegeliene. Studii.** Coordonatori: Andrei Marga și Vasile Muscă. Prefață de Dumitru Ghișe, 1982, 328 p., 20 lei.

GHEORGHE VLĂDUȚESCU, **Modernitatea ontologiei aristotelice. Aristotelismul ca filosofie a individualului,** 1983, 222 p., 16 lei.

TUDOR CĂTINEANU, **Elemente de etică, vol. I,** 1982, 320 p., 16,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRU IOAN, **Logică și metalogică,** 1983, 272 p., 12,50 lei.

PETRE BOTEZATU, **Interpretări logico-filosofice (1937—1981),** 1983, 349 p., 15 lei.

EDITURA MINERVA

LUCIAN BLAGA, **Opere, vol. 8 (Trilogia cunoașterii),** 1983, 737 p., 42 lei.

H. H. STAHL, **Eseuri critice. Despre cultura populară românească,** 1983, 339 p., 13 lei.

* * * **Materia, spațiul, timpul în istoria filosofiei premarxiste.** Ediție îngrijită de Georgeta Tănase. Prefață de Alexandru Tănase. Vol. I și II, 371 p. + 306 p., 1982, 16 lei.

EDITURA ALBATROS

C. I. GULIAN, **Lumea culturii primitive,** 1983, 352 p., 15,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **General și particular național și internațional în revoluția și construcția socialistă**, 1982, 189 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Dialectica edificării societății socialiste multilateral dezvoltate**, 1982, 237 p., 13 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Forțele motrice ale progresului social în epoca contemporană**, 1982, 237 p., 11,50 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și națiunile conlocuitoare în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Statul, organizațiile obștești și participarea maselor la conducere în sistemul democrației socialiste**, 1983, 253 p., 12 lei.

* * * **Contribuții ale președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice.** Coordonatori: Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petre Pânzaru, 1983, 328 p., 17 lei.

MIRCEA CRISTEA, **Democrație, disciplină, responsabilitate**, 1983, 86 p., 4,50 lei.

CAROL NEUMAN, EDMOND NICOLAU, ANGHEL SCHOR, **Istorie sumară a dezvoltării științei**, 1983, 749 p., 36 lei.

* * * **Ideea de dialectică în știință și filosofia contemporană.** Coordonatori: Al. Valentin, Stelian Popescu, 1982, 328 p., 19 lei.

PAUL DOBRESCU, **Tehnocrație și putere politică**, 1983, 264 p., 13 lei.

JÜRGEN HABERMAS, **Cunoaștere și comunicare.** Ediție îngrijită și prefață de Andrei Marga. Trad. din lb. germană: Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf, 1983, 575 p., 25 lei.

BERTRAND DE JOUVENAL, **Progresul în om. Contribuții la o critică a civilizației puterii.** Prefață și selecție de Pavel Apostol. Trad. de Adina Gabriela Apostol, 1983, 526 p., 24 lei.

VICTOR BOTEZ, **Informație, cunoaștere, acțiune**, 1983, 124 p., 5,50 lei.

ION FLOREA, **De la „noua filosofie" la „noua dreaptă"**, 1983, 232 p., 14 lei.

* * * **Modul de viață și calitatea vieții.** Coordonatori: I. Rebedeu și Cătălin Zamfir, 1982, 350 p., 20 lei.

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale.** Coordonator: Oltea Mișcol, 1983, 171 p., 16 lei.

* * * **Privire filosofică asupra raționalității științei.** Coordonator: Angela Botez, 1983, 174 p., 16 lei.

* * * **Studii de istoria filosofiei universale, VIII.** Coordonatori: Al. Boboc, Simion Ghiță, Radu Pantazi, București, 1983, 159 p., 14 lei.

GHEORGHE MIHAI, **Elemente constructive de argumentare juridică**, 1982, 153 p., 13 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

TUDOR VIANU, **Opere. Vol. 10 și 11. Studii de literatură universală și comparată**, 1983, 893 p. + 708 p., 41 + 35 lei.

PETRE BOTEZATU, **Constituirea logicității**, 1983, 226 p., 13,50 lei.

VASILE DEM. ZAMFIRESCU, **Etică și etologie**, 1982, 304 p., 10 lei.

ATHANASE JOJA, **Istoria gîndirii antice, vol. II** (Comentarii aristotelice). Ediție îngrijită de C. Noica și Al. Surdu, 1982, 384 p., 28 lei.

* * * **Logica acțiunii. Studii.** Coordonator: Cornel Popa, 1983, 290 p., 12 lei.

* * * **Rațiune și credință.** Coordonatori: Gh. Vlăduțescu și Septimiu Chelcea, 1983, 408 p., 24 lei.

* * * **Logica interogativă și aplicațiile ei.** Selecția textelor, traducerea, studiu introductiv, note și bibliografie de Constantin Grecu, 1982, 334 p., 18,50 lei.

ISSN 0034 — 8260

REV. FILOS., XXXI, 1, P. 1—102, BUCUREȘTI, 1984

I.P. Informația c. 1760

43 503

Lei 30

i 8068

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

ION OLTEANU, Valorile politice în sistemul de valori al societăţii socialiste

VASILE RUS, Afirmarea spiritului revoluţionar şi dezvoltarea responsabilităţii sociale

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

ANETA NUŢU-BUSUIOC, Condiţia umană şi calitatea vieţii

CRONICA IDEILOR

COSTEA MUNTEANU, Din nou despre „criza teoriei economice". O abordare epistemologică

CORNEL DAMIAN, Neo-evoluţionismul contemporan

D. STOIANOVICI, Referinţă şi cuantificare

RAŢIUNE ŞI CREDINŢĂ

CONSTANTIN CUCIUC, Educaţia ateistă şi modernizarea religiei

OPINII DESPRE CĂRŢI

GRIGORE SMEU, Specific şi totalitate

REPERE BIBLIOGRAFICE — VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

martie—aprilie

1984

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUI. 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU.

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136 — 137, telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București. Telefon: 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P.O. Box 136—137, telex 11226 — rue 13 Décembre no 3, 70716 Bucarest Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8068

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXXI Nr. 2 1984

BIBLIOTECA „ASE" SIBIU
ULL 2014
U. 2022

SUMAR

- ION OLTEANU, Valorile politice în sistemul de valori al societății socialiste . . . 107
- VASILE RUS, Afirmarea spiritului revoluționar și dezvoltarea responsabilității sociale . . . 115

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

- ANETA NUȚU-BUSUIOC, Condiția umană și calitatea vieții . . . 121
- IOAN IOSEP, Proprietatea socialistă și normativitatea morală . . . 125

CRONICA IDEILOR

- COSTEA MUNTEANU, Din nou despre „criza teoriei economice". O abordare epistemologică . . . 128
- CORNEL DAMIAN, Neo-evoluționismul contemporan . . . 136
- GEORGE ENGLEBRETSEN (Canada), Despre logica conjuncțiilor intrapropoziționale . . . 141
- D. STOIANOVICI, Referință și cuantificare . . . 147

CUGETĂRI. MAXIME. AFORISME

- Denis Diderot, cel din scrisorile sale . . . 153

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

- CONSTANTIN CUCIUC, Educația ateistă și modernizarea religiei . . . 159

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

- DUMITRU BORȚUN, Conflictul dintre știință și religie . . . 165

OPINII DESPRE CĂRȚI

- ALEXANDRU LEORDEAN, O nouă deschidere în logică . . . 168
- GRIGORE SMEU, Specific și totalitate . . . 172

REFERE BIBLIOGRAFICE

- * * * *Logica acțiunii. Studii*, București, 1983 (PAUL ROTARU); **Nicolae Gogoneață,** *A Concise History of Romanian Philosophy*, Bucharest, 1983 (C. IOAN); **Victor Ernest Maşek,** *Literatură și existență dramatică*, București, 1983 (GRIGORE SMEU); **Tudor Vianu,** *Opere*, vol. 10 și 11, București, 1982 (PETRU VAIDA);

Rev. filos. **XXXI**, *2*, p. 103—192, București, 1984

36100.

Henry Ey, *Conștiința*, București, 1983 (DOINA CALOMFIRESCU); **M. E Omeleanovski,** *Dialectica în fizica modernă*, București, 1982 (LUMINIȚA OȚELEA); **M. P. Meedlov,** *Relighia i sovremennosti*, Moskva, 1982 (E.F.); *Louis-Gabriel, Critique de l'Evangile selon Thomas*, Cercle Ernest Renan, 1983 (C. OCTAVIAN). 174

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● Istoria și filosofia științei *(E.F.)*; „Teorie și metodă în istoria științei" *(P.I.)*; Dezbatere în domeniul eticii *(I.C.)*; Consfătuire a revistelor de filosofie și sociologie *(F.E.)*; Dezbatere științifică; Scurte note și informări. 186

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXI № 2 1984 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● ИОН ОЛТЯНУ, Политические ценности в аксиологической системе социалистического общества 107
● ВАСИЛЕ РУС, Утверждение революционного духа и развитие общественной ответственности 115

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● АНЕТА НУЦУ-БУСУЙОК, Условие человеческого существования и качество жизни 121
● ИОАН ИОСЕП, Социалистическая собственность и моральная нормативность 125

ХРОНИКА ИДЕЙ

● КОСТЯ МУНТЯНУ, Еще раз о «кризисе экономической теории». Эпистемологический подход 128
● КОРНЕЛ ДАМИАН, Современный неоэволюционизм 136
● ДЖОРДЖ ЭНГЛЕБРЕТСЕН (Канада), О логике союзов между предложениями 141
● Д. СТОЯНОВИЧ, Референция и квантификация 147

РАЗМЫШЛЕНИЯ, АФОРИЗМЫ

● Дени Дидро — мысли, выраженные в переписке 153

РАЗУМ И ВЕРА

● КОНСТАНТИН КУЧУК, Атеистическое воспитание и модернизация религии 159

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ

● ДУМИТРУ БОРЦУН, Конфликт между наукой и религией 165

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● АЛЕКСАНДРУ ЛЕОРДЯН, Новый подход в логике 168
● ГРИГОРЕ СМЕУ, Специфичность и тотальность 172

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 174

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 186

Rev. filos. **XXXI**, *2*, p. 103—192, București, 1984

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXI — No 2 — 1984

SOMMAIRE

• ION OLTEANU, Les valeurs politiques dans le système de valeurs de la société socialiste 107
• VASILE RUS, L'affirmation de l'esprit révolutionnaire et le développement de la responsabilité sociale 115

NOTES PHILOSOPHIQUES

• ANETA NUȚU-BUSUIOC, La condition humaine et la qualité de la vie 121
• IOAN IOSEP, La propriété socialiste et la normativité morale 125

LA CHRONIQUE DES IDÉES

• COSTEA MUNTEANU, Encore au sujet de la „crise de la théorie de l'économie". Une perspective epistémologique 128
• CORNEL DAMIAN, Le néo-évolutionisme contemporain 136
• GEORGE ENGLEBRETSEN (Canada), Sur la logique des conjonctions intrapropositionnelles 141
• D. STOIANOVICI, Référence et quantification 147

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

• Denis Diderot, tel qu'il ressort de ses lettres 153

RAISON ET CROYANCE

• CONSTANTIN CUCIUC, Education athéiste et modernisation de la religion . . . 159

RÉPONSES AUX QUESTIONS

• DUMITRU BORȚUN, Le conflit entre la science et la religion 165

OPINIONS SUR LES LIVRES

• ALEXANDRU LEORDEAN, Une nouvelle ouverture en logique 168
• GRIGORE SMEU, Spécifique et totalité 172

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 174

LA VIE SCIENTIFIQUE 186

Rev. philos. **XXXI**, 2, p. 103—192, București, 1984

VALORILE POLITICE ÎN SISTEMUL DE VALORI AL SOCIETĂȚII SOCIALISTE

DE

ION OLTEANU

Coordonata axiologică a devenit, în ultimele decenii mai ales, un referențial al oricărei teorii sociale, filosofică sau științifică, pentru care sensul devenirii sociale este cel al amplificării caracterului conștient al dezvoltării, al creșterii rolului factorului subiectiv în acțiunea socială, acțiune care ar urma să semnifice o radicalizare și o conștientizare de profunzime, esențiale pentru afirmarea construcției socialiste ca proces al autenticei emancipări umane.

Dimensiunea definitorie a conștiinței nu va mai fi, în societatea comunistă, una esențialmente adaptativă, ci de exprimare creatoare a ansamblului potențialităților umane, de implicare critic-constructivă în procesul creației istorice.

Condiția unei astfel de schimbări o constituie emanciparea omului de sub dominația economicului, emancipare care, deocamdată, se instituie numai ca obiectiv, ca tendință, iar nu ca o împlinire. Nivelul la care s-a ajuns, pe linia acestei tendințe, în epoca noastră este un stadiu al dezvoltării în care factorul economic nu mai acționează direct asupra celorlalte dimensiuni ale vieții sociale, ci mediat, prin intermediul celui politic.

Politicul, ca structură specifică în viața societății, prezintă, în succesiunea formațiunilor sociale, o funcționalitate diferită, articulîndu-se în moduri specifice cu celelalte subsisteme ale sistemului social global în epoci istorice diferite.

Corespunzător, locul valorilor politice în sistemul de valori al unei comunități va fi determinat de acest rol pe care politicul, ca tip de activitate (structură acțională), îl va avea în comunitatea respectivă.

Marx și Engels au precizat, în contextul analizei mecanismului de reproducere a structurilor formațiunii capitaliste, că înțelegerea unei societăți și a unei epoci nu este posibilă decît atunci cînd procesele care le definesc și care reprezintă esența lor specifică au atins nivelul de maturitate în temeiul căruia să se poată contura tendințele ulterioarei lor dezvoltări.

Înțelegerea și explicarea rolului valorilor sînt de asemenea posibile numai prin asumarea acestui principiu metodologic.

Cercetările desfășurate pînă în prezent asupra specificității și funcționalității valorilor politice de tip socialist au pus accentul fie pe asigurarea, în condițiile noii orînduiri, a unui cadru adecvat afirmării valorilor (a unor valori general-umane), fie pe raportul de opoziție existent între valorile politice ale socialismului și cele ale societății anterioare.

Rev. filos. **XXXI**, 2, p. 107—120, București, 1984

În ceea ce privește configurația valorilor societății socialiste (și a valorilor politice ale acestei societăți), în momentul actual nu se poate ajunge decît la sinteze parțiale, provizorii, întrucît construcția noii societăți se află încă într-o fază de început, iar practica viitoare va aduce cu siguranță noi date și probleme din care se vor constitui noi valori.

În același timp, teoria în baza căreia se desfășoară edificarea acestei societăți permite și este congruentă cu depășirea realității pe plan ideatic, urmărește anticiparea tendințelor de dezvoltare (datorită caracterului conștient, rațional, științific vizat a fi imprimat procesului de organizare și conducere a vieții sociale), conturîndu-se încă în această etapă principii și valori ale societății viitoare, ale societății fără clase.

Valorile trecutului și cele ale viitorului (în măsura în care primele pot fi decantate, iar celelalte pot fi anticipate) apar ca sisteme de referință complementare în raport cu valorile actuale, în raport cu funcționalitatea și configurația lor în respectiva comunitate.

Rolul și locul valorilor politice se pot determina nu într-o manieră abstract-speculativă, ci prin analiza vieții sociale, în concretitudinea și contradictorialitatea ei.

În condițiile societății noastre există trei factori fundamentali datorită cărora „nu este posibil nici măcar a schița întregul *tablou axiologic* al civilizației socialiste"[1] : 1) incompleta maturizare a structurilor sociale obiective, existența unor grade diferite de exprimare a specificității noii societăți în cadrul acestora ; 2) unele neîmpliniri în procesul practicii politice și al implicării mai largi a maselor ; 3) nivelul încă nesatisfăcător atins în cunoașterea socialului, a tendințelor acestuia.

Marx și Engels nu au lăsat în scrierile lor o caracterizare a noii societăți în termeni axiologici, iar referirile lor la societatea comunistă nu au fost făcute cu intenția de a configura un „model" de organizare a societății, ori, cum arăta Engels, „de a fabrica un sistem social cît mai perfect", ci de a găsi direcțiile și mijloacele de acțiune pentru depășirea disfuncționalităților insurmontabile în condițiile organizării capitaliste a societății.

Este însă posibilă o „recitire" axiologică a textelor lor, din care să rezulte valorile noii societăți, între care și valorile ei politice. În acest mod pot fi interpretate tezele lor privind desființarea exploatării și lichidarea deosebirilor esențiale dintre clasele sociale, luarea în stăpînire de către membrii societății a propriei lor organizări și autoconduceri în cadrul unei societăți autentic democratice, instaurarea unui nou tip de relații interumane, a unor noi principii de acțiune și organizare, a unor obiective sociale noi și a unei noi condiții umane.

Înțelegerea rolului valorilor politice în dialectica vieții sociale, explicarea dinamicii lor, a continuității și discontinuității manifestate în această sferă solicită ca un concept-cheie pe cel de *formațiune socială*.

Printre elementele care definesc o formațiune socială un loc important îl are și sistemul de valori specific acelei societăți. Fiecare forma-

[1] Al. Tănase, *Conceptul de civilizație socialistă*, în vol. *Civilizația socialistă și valorile ei*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975, p. 27.

țiune socială posedă o anumită configurație a diferitelor specii de valori, iar în cadrul acestor specii cîte o ierarhie proprie, prin care se exprimă varietatea și specificitatea raporturilor pe care membrii acelei societăți le-au creat între ei și mediul înconjurător, precum și între ei, în cadrul comunității umane respective, în cadrul structurilor care caracterizează societatea respectivă.

În ceea ce privește valorile politice, ele au atras atenția cercetătorilor în legătură cu afirmarea și promovarea lor îndeosebi în perioadele de accelerare a procesului de schimbare socială, fiecare nouă societate, fiecare schimbare socială radicală, fiecare revoluție semnificînd și promovarea unor noi valori politice.

Trebuie însă precizat că și în această sferă a valorilor există elemente de continuitate între formațiunile sociale. Societatea socialistă nu numai că se construiește pe bazele economice moștenite de la capitalism, dar se construiește și cu oameni care s-au format și au trăit sub influența valorilor vechii societăți. Pe de altă parte, noile valori nu se impun în mod automat și nu sînt imediat asumate de toți membrii societății ca ghiduri sau idealuri de acțiune. Chiar clasa dominantă (noua clasă dominantă) ajunge la o voință colectivă printr-un proces îndelungat de formare și conștientizare a intereselor comune de clasă, de depășire a eterogenității și de realizare a unui consens larg ; acest proces este dirijat de către reprezentanții acestei clase, de conducătorii ei (partidele politice), iar mecanismul prin care noile valori sînt implementate în conștiința întregii clase este de incontestabilă importanță pentru înțelegerea unor aspecte esențiale ale istoriei revoluției, ca și pentru definirea unor strategii eficiente de soluționare a problematicii complexe apărute în cursul edificării noii societăți.

Valorile politice se impun ca un element central al sistemului de valori al unei societăți. În analiza comparativă a sistemelor de valori proprii diferitelor societăți, un criteriu fundamental îl reprezintă cel al conținutului valorilor politice și, ca un corolar al lor, al valorilor juridice, iar aceasta din mai multe motive : 1) aceste specii de valori au un rol hotărîtor în determinarea configurației sistemului de valori, în orientarea acțiunii sociale în ceea ce privește obiectivele și mijloacele sale ; poziția lor specifică rezultă din faptul că în fiecare societate există un singur drept și un singur stat : statul este instrumentul prin care clasa dominantă își constituie puterea, iar prin drept ea își exprimă voința sa de clasă ; 2) valorile politice, ca și cele juridice, se materializează în instituții ; în legătură cu aceasta trebuie avute în vedere două aspecte : în primul rînd, pot să se instituie relații și instituții cu un caracter pur instrumental, care să tindă a se autoimpune ca scopuri în sine (cazul birocrației), fapt care poate duce la o alterare a valorilor politice dominante, la o diminuare puternică a rolului lor social și, în anumite situații, chiar la o criză a acestor valori ; în al doilea rînd, în cadrul unei societăți date pot coexista valori politice aparținînd unor sisteme axiologice diferite, adesea opuse, raportul contradictoriu dintre ele fiind determinat de interesele diferite (sau opuse) ale forțelor sociale, ale diferitelor clase și categorii sociale ; 3) schimbarea formațiunii sociale presupune, așa cum am arătat, apariția unui nou stat și a unui drept nou, deci a unui alt sistem de valori ca sistem dominant ; prin urmare, conținutul valorilor politice este radi-

cal schimbat, determinat de noul caracter de clasă după cum şi funcţionalitatea lor este diferită.

Pe de altă parte, în cadrul aceleiaşi formaţiuni sociale, în cadrul acelorași structuri fundamentale, pot să apară diferenţieri în sistemele de valori promovate, nu în articulaţiile lor fundamentale, dar în ceea ce priveşte definirea unor aspecte ale orientării dezvoltări. În cazul ţărilor care au trecut la edificarea socialismului, de exempu, nivelurile de dezvoltare economică diferite, particularităţile privind structura socială şi naţională, cele privind istoria naţională, precum şi condiţiile specifice de desfăşurare a luptei de eliberare socială şi naţională, interne şi internaţionale, au condus la formularea, într-o manieră specifică şi într-o configuraţie specifică, a valorilor politice ale noii societăţi.

Fiecare comunitate umană posedă un sistem de valori avînd o structură asemănătoare cu cele ale acelor comunităţi care se caracterizează printr-o organizare social-politică de acelaşi tip. Ca element al formaţiunii sociale, sistemul de valori este determinat în mod direct de această organizare a societăţii, şi nu de nivelul de dezvoltare economică. Pot să existe (şi există) comunităţi naţionale cu acelaşi nivel de dezvoltare economică (determinabil prin indicatori statistici) dar cu regimuri politice, cu organizări social-politice diferite şi, în consecinţă, cu sisteme de valori diferite.

VALORI INSTITUŢIONALE ŞI ORIENTĂRI VALORICE

Rolul valorilor politice în dialectica dezvoltării sociale, nu numai în perioadele de schimbare revoluţionară a societăţii (în momentele de salt) ci şi în cele de consolidare, de construcţie socială, se manifestă ca dominant în raport cu celelalte specii de valori ca o consecinţă a rolului dominant, organizator, potenţator al politicului ca element suprastructural. Din acest nod al suprastructurii se definesc obiectivele dezvoltării sociale, se stabilesc finalităţile, priorităţile tuturor activităţilor sociale. A înţelege însă acest rol al politicului altfel decît ca un rol mijlocitor, instrumental în raport cu realizarea condiţiei umane poate să conducă la absolutizarea rolului său, la izolarea sa de dialectica reală a procesului istoric, la fenomene de „pietrificare", de „instituţionalizare" (de birocratizare a relaţiilor şi instituţiilor şi organizaţiilor politice) şi la fenomene de alienare politică, la scăderea nivelului de participare ori la reducerea ei la o ipostază formală de manifestare.

Specificitatea acţiunii valorilor politice, a materializării lor în comportamente politice, constă în condiţionarea ei de realizarea participării, de obţinerea adeziunii indivizilor. Spre deosebire de valorile juridice, formulate şi consacrae într-o manieră imperativă prin forţa de care dispune dreptul, garantate prin forţa coercitivă a statului, valorile politice nu se pot impune fără această participare a individului ca individ (deşi interesul exprimat prin valoarea politică este definit în raport cu o clasă sau o categorie socială largă).

Valorile sînt interiorizate, devin valori trăite, orientări valorice într-un proces (determinat de situaţia socială, de experienţa, interesele şi aspiraţiile individului) în care acesta se raportează la ansamblul com-

plex pe care-l constituie politicul, la valorile-standard, la valorile alternative existente (totdeauna) în acest domeniu, la particularităţile instituţiilor şi organizaţiilor politice, la programele şi ideologiile politice etc.

G. Lukács semnala ceea ce el numea „o falsă antinomie privitoare la teoria valorii : relativism istoric, pe de o parte, şi dogmatică logic-sistematizatoare, pe de altă parte"[2]. Elaborarea unui sistem de valori-standard este o necesitate pentru practica politică, dar reprezintă, prin chiar esenţa acesteia, o valoare relativă. A nu ţine seama de acest aspect, absolutizarea omogenităţii, sistematicităţii şi caracterului lor de constructe logice, riscă să ducă la pierderea specificităţii, a caracterului concret-istoric şi a eterogenităţii valorilor trăite.

Decalajul existent între aceste valori-standard (sau instituţionale, deoarece formularea şi garantarea lor se realizează prin mijloace instituţionale, termen care se apropie de cel de „valori supreme de sistem" al lui Habermas, ca şi de cel de „valori furnizate de autorităţi" al lui David Easton) şi valorile trăite de individ (sau orientările sale valorice, deoarece au rolul de a-i orienta acţiunea sub aspectul scopului şi al mijloacelor de realizare) se impune a fi luat în considerare sub sancţiunea ineficienţei acţiunii politice. Sistemul de valori afirmat programatic de forţa politică deţinătoare a puterii trebuie să fie elaborat prin raportare la orientările valorice care caracterizează efectiv respectiva colectivitate umană.

Valorile politice (instituţionale) (apreciate ca dezirabile, promovate şi impuse de forţa conducătoare în numele şi în interesul clasei pe care o reprezintă) se pot determina prin analiza ideologiei, a filosofiei şi a doctrinei politice, a dreptului (în mod deosebit a dreptului constituţional, administrativ, penal şi procesual penal), a întregului complex de activităţi care vizează socializarea membrilor societăţii în spiritul acestor valori, a modului în care sînt valorificate tradiţia culturală şi evenimentele din istoria comunităţii respective etc.

În analiza orientărilor valorice ale membrilor societăţii nu este suficientă ierarhizarea opţiunilor subiecţilor pentru diferite valori şi clase de valori ; mai ales în studiul valorilor politice (ca orientări valorice), este neapărat necesară luarea în considerare a rolului şi situaţiei individului în structura economică, socială, etnică şi culturală a comunităţii, a unei multitudini de parametri care să definească adecvat orientarea valorică pe care o obiectivează în şi prin acţiunile sale. Ca atare, o investigaţie relevantă trebuie să cuprindă date comparative privind diferitele categorii şi clase sociale, diferenţele de tip de activitate existenţială, de nivel de instruire (cultură), de mediu rezidenţial, de vîrstă, fiind semnificative.

O importanţă aparte o are consemnarea explicaţiei prin care subiecţii îşi justifică propriile orientări valorice şi, mai cu seamă, a modului în care ei apreciază propria lor integrare în societate, a imaginii pe care

---

[2] G. Lukács, *Ontologia existenţei sociale*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1982, p. 422.

ei o au despre societatea în care trăiesc, despre disfuncționalitățile și contradicțiile societății respective și despre direcția de dezvoltare a societății care li se pare dezirabilă.

Corelarea sistemului de valori (a valorilor politice instituționale, îndeosebi) cu orientările valorice caracteristice membrilor societății duce, în condițiile unei cercetări desfășurate în spirit științific, la aprecieri de maximă utilitate pentru factorii decizionali, între care : diferența existentă între valorile „oficiale", instituționale și orientările valorice (între modelul ideal de comportament și comportamentul real) ; măsura în care instituțiile și organizațiile corespund propensiunilor diferitelor categorii și grupuri sociale și gradul de eficiență al acțiunii lor (măsura funcționalității acestora) ; diferențele existente între diferite categorii ale populației care se cer a fi luate în considerare în definirea strategiilor viitoare de antrenare a acestora în direcția de dezvoltare a societății, așa cum este ea indicată de forța politică conducătoare, în procesul de realizare a unui consens social, în mecanismele de socializare și de influențare politică.

Apare astfel necesitatea de a studia valorile și din perspectiva gradului lor de realizabilitate. La acest aspect s-a referit Elena Zamfir distingînd, pe de o parte, două tipuri de „cadre (sisteme) sociale" : închise, respectiv deschise la valori, iar pe de altă parte, între acele „valori pentru care nu există, la un moment dat, condițiile necesare înfăptuirii lor" și „valorile care deși întîlnesc în calea realizării lor o serie de piedici obiective, printr-un efort susținut, conștient și de durată (...) pot fi realizate"[3].

Această distincție pune în evidență importanța condițiilor obiective (a „cadrului social dat") care fac sau nu posibilă realizarea valorilor instituționale.

Sînt posibile, astfel, următoarele situații :

	Situații posibile			
	1	2	3	4
valori instituționale	+	+	−	−
cadru social	+	−	+	−

(Pentru valorile instituționale, „+" semnifică „valori realizabile", iar „−" reprezintă „valori nerealizabile" ; pentru cadrul social, „+" desemnează un cadru social „deschis", iar „−" un cadru social „închis").

Explicarea procesului istoric de realizare efectivă a valorilor instituționale trebuie, așa cum am arătat, să țină seama și de raportul existent între valorile instituționale și orientările valorice.

---

[3] El. Zamfir, *Transferul valorilor din ideal în real. Implicații asupra personalității umane*, în vol. *Coordonate valorice ale civilizației socialiste*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1976, p. 229–233.

Adăugînd tabelului anterior încă un parametru — cel al orientărilor valorice — numărul situațiilor posibile se dublează :

	Situații posibile							
	1	2	3	4	5	6	7	8
Valori instituționale	+	+	−	−	+	+	−	−
Cadru social	+	−	+	−	+	−	+	−
Orientări valorice	+	+	+	+	−	−	−	−

(Pentru orientările valorice, „+" reprezintă o relație de congruență între ele și valorile instituționale, iar „−" lipsa acestei relații).

Strategiile acționale, gradul lor de realizabilitate, eficiența lor se pot analiza și prin intermediul acestei grile de interpretare.

Cu titlu de exemplu mă voi opri asupra cîtorva „situații posibile", utilizînd cel de-al doilea tabel.

Astfel, situația nr. 1 corespunde realizabilității certe a valorilor instituționale, respectiv — eficienței maxime a strategiei acționale, existînd o relație de congruență între toți parametrii.

În situația nr. 2, caracterizată prin existența congruenței între valorile instituționale și orientările valorice, dar prin lipsa unui cadru social deschis (permisiv), ne aflăm în prezența unor proiecte și aspirații neîntemeiate (utopice), care vor deveni realizabile numai ulterior, cînd li se vor fi creat condiții obiective. Deși astfel de societăți realizează eforturi și mobilizări uriașe pentru atingerea unor obiective grandioase, și deși aceste obiective întrunesc un larg consens la nivelul întregii comunități, eficiența acțiunii este extrem de redusă.

În situația nr. 3 valorile instituționale se află într-o relație de noncongruență atît cu orientările valorice cît și cu cadrul social respectiv, cadru care ar permite realizarea unui alt tip de valori decît cele impuse societății. Valorile instituționale existente sînt necorespunzătoare, depășite, perimate și nu își îndeplinesc funcția de a ghida eficient acțiunea socială.

În fine, un ultim exemplu semnificativ îl aflăm în situația nr. 5, în care valorile instituționale beneficiază de un cadru social adecvat, dar nu există orientări valorice corespunzătoare. Este cazul tipic al rămînerii în urmă a conștiinței (a conștiinței maselor) care reclamă o intensă muncă politică-educativă de formare a unei conștiințe noi ca o condiție esențială a creșterii eficienței unei acțiuni sociale, altminteri corect întemeiate.

Rezultă deci că pentru afirmarea unor valori noi, pentru realizarea plenară a posibilităților deschise odată cu declanșarea procesului revoluționar, se impune a ridica la adevărata sa valoare însăși condiția individului uman, configurația orientărilor sale valorice. Problema care se cere a fi soluționată este aceea de a găsi tipul de socializare politică în măsură să determine un comportament creator, participativ și responsabil.

În plin secol al revoluțiilor de tot felul, poate chiar ca esență revoluționară a acestei epoci, se impune o nouă modalitate de înțelegere a istoriei, un nou concept al ei ca „efort neîntrerupt al indivizilor de a face

să treacă informația lor prin structurile organizaționale (...) și, bineînțeles, pentru a rezista mesajelor de regularizare prin care aceste structuri se impun lor cu scopul de a împiedica perturbarea homeostazei sau, altfel spus, cu scopul menținerii ordinii sistemului colectiv"[4].

Se impune acest nou sens, dar printr-o luptă deloc ușoară cu mai vechea tendință, mult timp cultivată, de a lăsa în seama acestor structuri răspunderea pentru opțiunile și acțiunile indivizilor, de a da întîietate spiritului de răspundere în raport cu spiritul critic.

Strategia conștientizării, revoluționarea conștiințelor, amplificarea participării și a autoconducerii au devenit obiective prioritare, adevărate valori politice. Opțiunilor birocratice și tehnocratice li se opun astăzi pretutindeni cele democratice și personalizante care pretind, în temeiul unor criterii reevaluate (incluzîndu-l și pe cel al eficienței) ca valorile instituționale să fie corelate cu valorile indivizilor umani, cu orientările lor valorice.

Pentru niște instituții a căror legitimitate este conferită de capacitatea dovedită în realizarea sarcinilor istorice asumate participarea membrilor societății la viața politică trebuie să fie în cel mai înalt grad responsabilă, nu dirijată, intermitentă, formală.

De aceea, valorile instituționale, valorile afirmate prin structurile organizaționale și organizațiile politice, formulate, propagate și explicitate prin ideologia politică dominantă, trebuie să determine un tip nou de participare care să mobilizeze indivizii umani în jurul, nu al structurilor, ci al direcției de rezolvare a problemelor comunității.

Deciziile politice, programele politice, îndeosebi cele privind fenomenele macrosociale, nu urmăresc să se adapteze situației de fapt, realității existente, ci să creeze o nouă situație, mai avantajoasă pentru forțele reprezentate de puterea dominantă. Nici un partid sau regim politic, chiar conservator fiind, nu poate să urmărească menținerea neschimbată a situației social-politice în ansamblu ; se poate acționa pentru conservarea unor avantaje de clasă, de partid sau ale unei elite conducătoare — dar și pentru realizarea unui asemenea obiectiv este necesar să se acționeze în direcția realizării unor condiții structurale sau de alt gen, împotriva tendințelor potrivnice.

Cu atît mai mult un partid revoluționar, care își propune să obțină controlul asupra proceselor sociale, urmărind realizarea unor structuri și suprastructuri capabile să permită o dezvoltare superioară, de tip nou, a vieții sociale, trebuie să-și asume ca principiu călăuzitor conștiința necesității permanentei perfecționări, revoluționare a acestora.

Realizarea acestui principiu presupune responsabilizarea întregii comunități prin crearea condițiilor structural-instituționale și ideologice, formative și informaționale, ale unei participări autentice a întregii societăți la decizia socială și la controlul social.

---

[4] Robert Escarpit, *Théorie de l'information et pratique politique*, Paris, Ed. du Seuil, 1981, p. 49.

AFIRMAREA SPIRITULUI REVOLUȚIONAR ȘI DEZVOLTAREA RESPONSABILITĂȚII SOCIALE

DE

VASILE RUS

În procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate, afirmarea spiritului revoluționar se armonizează dialectic cu dezvoltarea responsabilității sociale, noua orînduire fiind în esență creația conștientă, revoluționară și responsabilă a poporului. Preocupările Partidului Comunist Român în direcția dezvoltării puternice a spiritului revoluționar la toți membrii societății noastre vizează deopotrivă și creșterea responsabilității sociale. Este un proces dialectic specific orînduirii noastre socialiste, avînd o profundă înrîurire asupra întregului proces de dezvoltare multilaterală a socialismului, făurirea noii societăți fiind de neconceput fără afirmarea și dezvoltarea spiritului revoluționar și a responsabilității sociale, care însoțesc și caracterizează întreaga noastră activitate social-umană.

În viziunea Partidului Comunist Român, spiritul revoluționar, ca valoare specifică umanismului socialist, constă în atitudinea militantă și acțiunea cutezătoare, în pasiunea și devotamentul cu care fiecare comunist, fiecare om al muncii răspund exigențelor tot mai înalte pe care le pune în fața lor opera de transformare revoluționară a societății noastre. Afirmîndu-se într-o strînsă relație cu spiritul revoluționar și fiind un element esențial și inseparabil al democrației socialiste, responsabilitatea socială în socialism este expresia cea mai înaltă a înțelegerii datoriilor sociale și apare drept conștiință a necesității sociale, întemeindu-se pe împletirea armonioasă a intereselor generale cu cele personale, pe principiul colectivismului, solidarității tovărășești și respectului reciproc.

Atît spiritul revoluționar cît și responsabilitatea socială *își au geneza în procesul revoluționar complex al edificării noii orînduiri*, proces în plină desfășurare în vederea realizării transformărilor prevăzute în Programul partidului, în documentele Congresului al XII-lea și ale Conferinței Naționale, proces care vizează și înglobează într-un tot unitar : dezvoltarea impetuoasă a forțelor de producție, a bazei tehnico-materiale pe coordonatele revoluției științifico-tehnice contemporane ; dezvoltarea mai rapidă a bazei energetice și de materii prime ; înfăptuirea unei profunde revoluții agrare, dezvoltarea și modernizarea susținută a producției agricole ; realizarea unei noi calități a muncii și vieții ; sporirea aportului cercetării științifice și învățămîntului la promovarea progresului tehnic, la creșterea productivității muncii și a eficienței economice ; așezarea întregii activități economico-sociale pe principiile autoconducerii și autogestiunii, perfecționarea noului mecanism economico-financiar ; lărgirea activității de comerț exterior, participarea României la colaborarea și cooperarea internațională ; ridicarea continuă a bunăstării materiale și spirituale a întregului popor ; realizarea unei concordanțe cît mai depline între forțele de producție și relațiile sociale ; formarea omului nou cu o înaltă conștiință socialistă.

Chezășia înfăptuirii tuturor acestor obiective o reprezintă creșterea spiritului revoluționar al maselor, ridicarea gradului lor de responsabilitate socială la nivelul marilor sarcini ale construcției socialiste. „Trebuie

să fim conștienți, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, că mai avem încă destul de multe de făcut pentru a asigura poporului nostru nivelul de viață și civilizație pe care și-l dorește și pe care-l merită. Iată de ce trebuie să menținem și să accentuăm permanent elanul revoluționar al poporului, hotărîrea de a înfăptui neabătut măreața operă de edificare a socialismului și comunismului pe pămîntul României"[1]. Totodată, referindu-se la necesitatea dezvoltării responsabilității sociale, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia la Conferința Națională a partidului : „Fiecare, la locul său de muncă, să acționeze cu fermitate în vederea îndeplinirii sarcinilor încredințate de partid și popor, răspunzînd prin muncă și fapte concrete încrederii acordate, așteptărilor partidului și poporului, asigurînd înfăptuirea hotărîrilor Congresului al XII-lea, a Programului partidului"[2].

O expresie elocventă a manifestării responsabilității sociale, a spiritului revoluționar al politicii partidului, o reprezintă *introducerea în activitatea economico-socială a noului mecanism economico-financiar, pe baza înfăptuirii autoconducerii muncitorești, a autogestiunii economice și a autofinanțării unităților*. În concepția românească, noul mecanism economico-financiar are în vedere, pe de o parte, întărirea dirijării unitare a economiei pe baza planului național unic, iar pe de altă parte creșterea rolului și răspunderii, a puterii de decizie și acțiune a fiecărei unități economico-sociale în gospodărirea cu maximum de eficiență a părții din avuția națională ce i s-a încredințat spre administrare, participarea la beneficii a oamenilor muncii. Partidul nostru consideră că nu există sector de activitate, de producție materială și, în general, activitate umană, care să nu implice cu necesitate desfășurarea pe baza principiului eficienței maxime inclusiv al eficienței economice și rentabilității. Ideea centrală, călăuzitoare a acestor opțiuni constă în punerea tot mai deplină în valoare a *superiorității relațiilor de producție socialiste*, mobilizarea intensă a resurselor materiale și umane ale țării în vederea realizării unei eficiențe economice sociale mereu sporite.

Cu prilejul Sesiunii Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale, din 12 decembrie 1983, tovarășul Nicolae Ceaușescu a evidențiat „necesitatea creșterii spiritului de răspundere în toate domeniile de activitate, de a întări disciplina și ordinea în producție și în muncă, de a lua toate măsurile privind buna organizare și repartizare a forțelor de care dispunem în vederea îndeplinirii în cele mai bune condiții a planurilor, a programelor, a sarcinilor pe care le avem în toate domeniile". Totodată, secretarul general al partidului a subliniat cu fermitate : „Trebuie să acționăm fiecare la locul său de muncă cu întreaga răspundere, să facem totul pentru unirea eforturilor tuturor colectivelor de oameni ai muncii în vederea îndeplinirii în cele mai bune condiții a planurilor pe care le-am adoptat. Anul 1984 să fie un an care să constituie un punct de cotitură — ca să spun așa — în perfecționarea activității în toate sectoarele, în realizarea noii calități a muncii și a vieții, prin noua calitate înțelegînd și buna organizare, și ordinea, și disciplina în muncă ! Nu se poate vorbi de o nouă

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 70.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1982, p. 55.

calitate fără răspundere, fără o ordine și o disciplină exemplare în toate domeniile de activitate !"[3].

S-au stabilit prin lege răspunderi pentru consiliile oamenilor muncii ca organe colective de conducere a unităților și, deci, de administrare, în numele întregului colectiv, a proprietății comune. S-au stabilit răspunderi directe pentru directorii întreprinderilor, care poartă răspunderea personală pentru gestiunea unităților. Sînt statuate răspunderile ce revin miniștrilor și directorilor de centrale, precum și pentru consiliile de conducere privitor la buna gospodărire a proprietății încredințate spre administrare, păstrare și dezvoltare.

Plenara Comitetului Central al partidului din 29 și 30 iunie 1983 a hotărît instituirea contractului-angajament, care se încheie între stat — în calitate de administrator general al proprietății întregului popor — și colectivele de oameni ai muncii din fiecare întreprindere, centrală și minister. În același timp, s-a introdus contractul-angajament individual, care este semnat de miniștri, directori de centrale și ai unităților. De asemenea, personalul muncitor semnează un contract-angajament individual. Prin toate aceste măsuri se asigură creșterea *răspunderii colective*, dar și *individuale* pentru prosperitatea comună, pentru dezvoltarea economico-socială a țării. „Dorim ca prin măsurile pe care le-am adoptat, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, să asigurăm ca toate colectivele de oameni ai muncii, să aibă o împuternicire mai mare în buna desfășurare a activității unităților, ministerelor, dar să poarte și o răspundere deosebită pentru păstrarea, apărarea și dezvoltarea avuției întregului popor"[4].

★

Afirmarea spiritului revoluționar și dezvoltarea responsabilității sociale sînt *condiții esențiale ale adîncirii democrației socialiste în viața întregii noastre societăți*. Așa cum se subliniază în *Programul* partidului: „Dezvoltarea largă a drepturilor și libertăților cetățenești în cadrul orînduirii noastre, adîncirea și perfecționarea democrației socialiste nu pot fi concepute în afara răspunderii sociale a fiecărei persoane față de interesele generale ale societății, în afara conștiinței datoriei fiecăruia de a face totul pentru bunăstarea și fericirea întregului popor, pentru cauza socialismului și comunismului"[5]. Toate acestea au ca bază obiectivă tripla calitate pe care o întrunesc oamenii muncii ca deținători ai puterii de stat, proprietari colectivi asupra mijloacelor de producție și producători ai bunurilor materiale și spirituale. Acestea sînt temeiurile pe care se construiește cadrul organizatoric pentru participarea maselor la conducerea nemijlocită a vieții economice și sociale, realizîndu-se în mod simultan democrația politică, economică și socială, libertatea deplină și responsabilă de acțiune în condițiile creșterii continue a spiritului revoluționar

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntarea la Sesiunea Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale*, în „Scînteia", anul LIII, nr. 12.847 din 13 decembrie 1983.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara C.C. al P.C.R. din 29—30 iunie 1983*, în ziarul „Scînteia", anul LIII, nr. 12.707 din 1 iulie 1983.

[5] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 132.

al maselor. Procesul de edificare a noii orînduiri capătă, din acest unghi de vedere, semnificaţia unei profunde revoluţii umane, prin care se realizează, în procesul istoric al dezalienării, saltul din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii şi al responsabilităţii comuniste.

Adîncirea democraţiei socialiste stimulează şi pune tot mai deplin în valoare energiile şi elanul creator al maselor, asigură climatul necesar afirmării personalităţii umane, accelerării progresului întregii societăţi. Opera de făurire a socialismului în patria noastră evidenţiază *raportul dialectic dintre libertatea individualului şi libertatea colectivităţii*, faptul că libertatea individuală se poate realiza numai în cadrul libertăţii colective, generale, că orice încercare de a opune libertatea personală celei generale este greşită, dăunătoare. Libertatea umană nu este un dat al subiectivităţii individului, ci rezultatul unui proces care se realizează progresiv prin cunoaştere, valorizare şi acţiune şi care implică o înaltă responsabilitate socială. Posibilitatea pe care societatea noastră o asigură tuturor oamenilor muncii de a participa la conducerea statului, la adoptarea deciziilor presupune întărirea răspunderii fiecărui cetăţean pentru respectarea Constituţiei, a tuturor legilor ţării; liberalismul mic burghez, atitudinile individualiste înguste care nu ţin seama de interesele generale ale societăţii, nu au nimic comun cu adevărata democraţie socialistă.

Conexiunea dialectică dintre afirmarea spiritului revoluţionar şi dezvoltarea responsabilităţii sociale are o strînsă legătură şi cu *dialectica raportului dintre interesele generale ale societăţii şi interesele personale.* În socialism afirmarea pe prim plan a intereselor generale nu duce la înăbuşirea, ci la realizarea năzuinţelor individuale în condiţiile sporirii necontenite a spiritului revoluţionar şi a responsabilităţii sociale. Subordonarea intereselor personale intereselor generale ale societăţii este rezultatul unei opţiuni conştiente, raţionale, a unei perspective revoluţionare asupra edificării noii societăţi. Orînduirea socialistă, realizînd simbioza armonioasă a intereselor obşteşti cu cele personale, sădeşte convingerea că prin îndeplinirea obligaţiilor faţă de societate, individul îşi îndeplineşte, totodată, suprema îndatorire faţă de sine însuşi. Existenţa unui climat favorabil pentru înflorirea iniţiativelor creatoare face să crească spiritul revoluţionar, sentimentul răspunderii pentru cauza socialismului. Aceasta este forma cea mai înaltă de manifestare a libertăţii reale practice care presupune activitate revoluţionară pentru făurirea noii orînduiri.

Democraţia socialistă, libertatea de acţiune se dezvoltă pe măsura creşterii exigenţei şi autoexigenţei, a criticii şi autocriticii. Documentele partidului nostru abordează necesitatea întăririi spiritului revoluţionar şi a responsabilităţii sociale în strînsă legătură cu cerinţa obiectivă a creşterii *receptivităţii faţă de nou.* Curajul şi discernămîntul ştiinţific cu care Partidul Comunist Român abordează problemele teoretice şi practice ale dezvoltării societăţii româneşti, cu permanentă deschidere către nou, către tot ceea ce reprezintă gîndire progresistă, valoare umanistă; conceperea socialismului ştiinţific nu ca o teorie finită, ci ca o ştiinţă revoluţionară, mereu vie şi dinamică, permanent regenerată prin raportarea la practică, la realităţile prezentului; abordarea procesului construcţiei socialiste într-o viziune dialectică incompatibilă cu imobilismul şi rutina, cu orice tendinţe de osificare a teoriei, fără prejudecăţi şi păreri preconcepute; adoptarea sistematică a unor măsuri eficiente pentru

perfecționarea continuă a activității economice și sociale — toate acestea reprezintă esența receptivității față de nou a partidului nostru, a acțiuni sale revoluționare.

Dialectica raportului dintre afirmarea spiritului revoluționar și dezvoltarea responsabilității sociale pune în evidență *necesitatea formării la toți membrii societății a unor convingeri și atitudini comuniste*, manifestate în muncă, în apărarea și dezvoltarea avutului obștesc, în întărirea ordinei și disciplinei în producție și în viața socială, în creșterea competenței profesionale și lărgirea orizontului de cunoaștere științifică și cultură generală.

O strînsă interdependență se manifestă între dezvoltarea spiritului revoluționar, a responsabilității sociale și *promovarea principiului colectivismului, solidarității tovărășești și respectului reciproc.*

Generînd o nouă atitudine a omului față de societate, o înaltă conștiință a îndatoririlor obștești, un înalt spirit revoluționar și al responsabilității sociale, colectivismul stimulează eforturile fiecărui individ pentru autoperfecționarea sa profesională și morală, pentru participarea sa plenară la realizarea sarcinilor ce stau în fața colectivului din care face parte. Forța colectivului socialist formează în permanență oameni noi, devotați cauzei socialismului, plini de abnegație, curajoși și îndrăzneți. Forța de granit a acestui mare colectiv, al societății noastre socialiste constă în unitatea întregului popor în jurul partidului, în hotărîrea sa de a înfăptui neabătut politica internă și externă a partidului, politică ce corespunde intereselor întregii noastre națiuni socialiste. Fiecare colectiv de muncă din întreprinderi, instituții, unități socialiste din agricultură constituie o parte a acestui colectiv general și ocupă un anumit loc în lupta pentru construirea noii societăți, rezolvă anumite sarcini în sectorul său de activitate. În cadrul colectivului în care muncește, fiecare om al muncii învață să-și coordoneze propriile năzuințe cu năzuințele celorlalți. Întrucît el muncește pentru cauza comună, activitatea lui se contopește cu munca comună a țării pentru făurirea orînduirii socialiste. Prin aplicarea principiilor și normelor eticii și moralei comuniste partidul asigură promovarea la un nivel superior a responsabilității sociale a oamenilor pentru propriul lor destin, pe măsura atingerii de către toți membrii societății a modului comunist de comportament în raport cu societatea. În concepția partidului nostru, noțiunea de *revoluționar* este echivalentă cu aceea de comunist și de om nou. În Programul partidului se arată cît se poate de limpede ce înseamnă a fi comunist, a avea spirit revoluționar : „A fi revoluționar, a fi comunist înseamnă a fi explorator îndrăzneț al noului, a privi întotdeauna înainte către ceea ce se dezvoltă, a gîndi cutezător pe baza experienței revoluționare a maselor, a acționa pentru unirea eforturilor acestora în vederea transformării revoluționare a societății" [6]. Personalitatea comunistului, a omului nou se definește prin armonizarea dintre nivelul înalt de competență profesională, pregătire politico-ideologică și integritate morală, pasiunea și devotamentul cu care luptă pentru înfăptuirea politicii partidului.

---

[6] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 453.

★

Dezvoltarea spiritului revoluționar și a responsabilității sociale constituie o *condiție esențială a înfăptuirii umanismului socialist.* Întemeindu-se pe relații de egalitate, colaborare și stimă reciprocă între toți membrii societății, pe libertatea de a acționa conștient și responsabil pentru afirmarea propriei personalități, pentru făurirea propriului viitor, umanismul socialist presupune realizarea fericirii personale în contextul făuririi fericirii întregului popor; dezvoltarea armonioasă a personalității este legată de transformarea revoluționară a societății, de construirea noii orînduiri, în centrul umanismului socialist situîndu-se idealul comunist de viață, care implică lupta împotriva oricăror forme de înstrăinare a omului. În societatea noastră socialistă, înaltele principii ale umanismului socialist se reflectă tot mai cuprinzător în toate sferele vieții sociale, pătrund adînc în conștiințe, însuflețesc poporul în măreața operă de zidire a celei mai drepte și mai umane orînduiri din cîte a cunoscut istoria.

În concepția partidului nostru, umanismul socialist este un umanism militant, revoluționar. Aceasta înseamnă devotament față de cauza socialismului, energie și abnegație în îndeplinirea sarcinilor, responsabilitate înaltă față de îndatoririle sociale, frăție indestructibilă între oamenii muncii fără deosebire de naționalitate, atitudine combativă, intransigență față de neajunsuri, față de manifestările negative care contravin principiilor moralei noastre comuniste. Așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, „umanismul nostru revoluționar, întreaga noastră societate pun pe primul plan omul, bunăstarea și fericirea lui, afirmarea personalității umane, realizarea condițiilor de manifestare și afirmare egală a fiecărui cetățean, fără deosebire de naționalitate. Trebuie să acționăm cu hotărîre ca în toate domeniile să se manifeste cu putere aceste principii, combătînd, luînd poziție hotărîtă împotriva oricăror tendințe de nesocotire sau încălcare a lor"[7].

Efervescența revoluționară, de muncă rodnică a întregului popor, înalta sa responsabilitate socială cu care acționează pentru progresul material și spiritual al României socialiste sînt puternic puse în evidență de eforturile oamenilor muncii îndreptate spre înfăptuirea obiectivului fundamental stabilit de Congresul al XII-lea și de Conferința Națională a partidului privind trecerea României la un nou stadiu de dezvoltare, realizarea unei noi calități a muncii și vieții în toate domeniile de activitate, înfăptuirea unui salt revoluționar în dezvoltarea și modernizarea ndustriei, a agriculturii, și conducerii întregii vieți sociale.

Responsabilitatea socială și spiritul revoluționar asigură mobilizarea energiilor creatoare ale poporului nostru pentru realizarea marilor obiective ale noii societăți, pentru edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism.

---

[7] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român* București, Edit. politică, 1982, p. 53.

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

CONDIȚIA UMANĂ ȘI CALITATEA VIEȚII

DE

ANETA NUȚU-BUSUIOC

O orînduire socială își dezvăluie funcția novatoare *istorică* prin modificările pe care le aduce în statutul *condiției umane*, în posibilitățile de autoafirmare și autorealizare a omului. Bineînțeles, autoafirmarea și autorealizarea umană nu sînt concepte de *stare*, ci indică *posibilități* de autodefinire și de realizare, dinamismul social în expresia sa umană.

Existența concretă a omului, ca subiect generic, poate fi observată din două puncte de vedere distincte. Mai întîi, ca *activitate a subiectului istoric colectiv*. În acest caz, avem în vedere *practica socială*. În același timp însă, existența concretă a omului, ca individ-în-colectivitate, se caracterizează printr-un mod de existență specific, printr-un *statut ontologic al persoanei*, al individului.

Termenul de *conditio humana* apare pentru prima dată în gîndirea teologică creștină din primele secole, se pare că la Augustin, desemnînd statutul ființei umane în calitate de *creatură* a divinității. Odată cu *Eseurile* lui Montaigne începe de fapt desacralizarea termenului. Determinația de creatură a unei divinități supreme cedează locul unei abordări cu precădere naturalist-psihologice și morale. Astfel apare în filosofia morală a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea termenul de „natură umană", care se menține, în linii mari, și în filosofia franceză (enciclopediștii) și germană a luminilor. Sub imperiul gîndirii metafizice dominante, natura umană este concepută cu precădere ca un ansamblu anistoric de determinații invariabile. Cu Hegel însă (mai ales în *Fenomenologia spiritului*) natura umană sau esența umană e văzută într-o perspectivă istorică și în procesualitatea sa contradictoriu-dialectică. Cum însă această dialecticizare este realizată în cadrul unei concepții spiritualiste, istoricitatea condiției umane apărea de fapt ca un reflex al dinamismului propriu Spiritului absolut. Abia la Marx istoricitatea ființei umane și în consecință a condiției umane, înțeleasă drept *mod de existență specific uman*, nu este dedusă, ci devine constitutivă, în sensul că condiția umană este înțeleasă ca un ansamblu de determinații umane *produse* prin interacțiunea dintre om ca ființă naturală, mediul înconjurător și activitatea istorică reală.

În *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, Marx expune pe larg — printr-o permanentă confruntare critică cu Feuerbach, dar mai ales cu Hegel, — concepția sa asupra *esenței umane*, înțeleasă drept *condiție umană*. Marx folosește uneori expresia de esență umană (*das mensch-*

Rev. filos. XXXI, 2, p. 121—127, București, 1984

liche Wesen), alteori pe cea de existență umană concretă (*das menschliche Dasein*, *die menschliche Existenz*). Expresia de condiție umană nu era întrebuințată la vremea respectivă în mod curent; ea se va impune în perioada dintre cele două războaie mondiale, după apariția romanului lui André Malraux, *La condition humaine* (1933). Folosind termenul „Wesen", Marx se afla mai aproape de înțelegerea hegeliană a esenței, indisolubil legată de *manifestarea* ei, decît de distincția kantiană dintre esență și fenomen.

În *Manuscrise* ..., Marx definește „esența" umană prin : 1) muncă 2) socialitate (însușirea de a fi o ființă socială, existînd în și prin societate), 3) conștiință și 4) universalitate.

Conceptul *filosofic* de *muncă* la Marx nu însemnă numai schimbu dintre om și natură — sensul uzual al termenului, ci și *autoactivitatea liberă* prin care omul își formează aptitudinile și capacitățile, factor esențial al devenirii omului ca om. La rîndul ei, *socialitatea* ființei umane nu desemnează, la Marx, doar fenomenul banal că omul există numai în cadrul unor comunități și formațiuni sociale, ci include „întreaga bogăție a raporturilor umane" : relațiile interindividuale, conviețuirea și comunicarea interumană și capacitatea de a crea (= a inventa) alte forme de existență *în* colectiv. De asemenea, atunci cînd definește omul ca ființă *conștientă*, Marx concepe conștiința în plenitudinea *constituirii sale istorice* prin procesul contradictoriu al confruntării factorilor ce se leagă de problematica foarte complexă a „conștiinței false". În acest context, omul e o ființă conștientă mai ales prin conștientizarea proceselor de mistificare, autoiluzionare și prin efortul *conștient* de a se libera de acestea. Marx se referea și la *universalitatea* esenței umane. El nu avea în vedere, însă, acea generalitate care se constituie ca un ansamblu de trăsături constante, comune tuturor oamenilor și invariabile de-a lungul istoriei. Universalitatea esenței umane desemnează la Marx, în textul amintit un triplet : a) spre deosebire de animal, care este o ființă specifică (specie) „închisă" în specificitatea sa, deci lipsită de libertate față de specie, omul, pe plan biologic, e un animal *universal*, capabil să se libereze, între limite determinate, nu de specie, ci de *constrîngerile* speciei sale biologice ; b) universalitatea este proprie condiției umane și în sensul că primele trei determinații (muncă, socialitate, conștiință), — deși, în diferite momente istorice, în formațiuni sociale deosebite, în diferite puncte ale globului se află la variate nivele de dezvoltare, luînd forme istorice determinate —, constituie caracteristici de nelipsit ale acesteia ; c) în sfîrșit, condiția umană posedă universalitate întrucît caracteristicile amintite reprezintă condiția și direcția de desfășurare a istoriei universale. În perspectiva acestei universalități, *condiția umană* poate fi definită, în sensul lui Marx, ca *totalitate dialectică a determinațiilor ce solicită și asigură devenirea întru activitate de muncă liberă* (nealienată), socială și conștientă, muncă considerată drept *factorul motrice* al umanizării omului.

Interacțiunea dintre conceptul filosofic de condiție umană și sistemul de valori morale al societății socialiste poate fi concretizată, iar prin aceasta ancorată mai organic în practica socială, prin intermediul conceptului de calitate a vieții (înțeles ca un sistem de indicatori sociali menit să concretizeze conceptul filosofic de condiție umană).

Termenul de *calitate a vieții* este folosit în politica socială, în planificare și prognoză socială, în studiul analitic al condițiilor de existență a oamenilor. În ultimii ani, conceptul a fost folosit tot mai frecvent în documente privind prognoza și planificarea dezvoltării societății socialiste. O observare mai adîncită scoate în evidență că acest concept implică de fapt două aspecte, unul *obiectiv* — ceea ce o societate *oferă* membrilor săi, și unul *subiectiv* — ceea ce aceștia din urmă *doresc*, respectiv ceea ce pentru membrii societății corespunzătoare reprezintă o *valoare socială* căreia îi corespunde și o *valoare morală*. În felul acesta, discuția se mută pe terenul verificabil al datelor măsurabile (sau, cel puțin, a căror evaluare poate fi cuantificată), și, totodată, prin înțelegerea calității vieții ca un ansamblu de indicatori sociali *asociați cu valori*, elementului de valorizare morală i se creează un spațiu de afirmare chiar în cadrul acestui concept operaționalizat. Acest lucru poate fi ilustrat convingător examinînd un *sistem de indicatori sociali* (generali, dar în mod evident aplicabili și societății socialiste), destinat să exprime și să măsoare calitatea vieții. Așa, de pildă, profesorul german H.H. Koelle[1] a elaborat, împreună cu colaboratorii săi, un asemenea sistem de indicatori, testînd, totodată posibilitatea măsurării pentru fiecare indicator în parte. Această listă cuprinde următoarele :

— *Calitatea locuinței* (amplasare ; căi de acces ; mijloace de transport în comun ; centre de aprovizionare ; terenuri de joc pentru copii ; instituții de folosire a timpului liber ; spații verzi ; spațiu locativ ; aprovizionare cu apă, curent electric ; încălzire ; zgomot, instalații de interior ; ...).

— *Calitatea întreținerii* (venitul familial în funcție de valorificarea capacității de muncă ; stabilitate monetară ; aprovizionarea populației cu energie, bunuri de consum, servicii ; rețeaua de transport și comunicare ; asigurare socială în caz de boală și vîrstă ; apărarea juridică a individului ; ...).

— *Calitatea folosirii și lărgirii bazei de resurse* (gradul de folosire a materiilor prime, a izvoarelor de energie ; explorarea de noi rezerve de materii prime și izvoare de energie ; productivitatea și gradul de automatizare ; gradul de folosire a forței de muncă ; nivelul de valorificare a capacităților fizice și spirituale ale forței de muncă ; ...).

— *Calitatea conservării valorilor obiectuale* (nivelul apărării de calamități naturale, de accidente de circulație ; nivelul de asigurare a bunurilor obștești ; ...).

CALITATEA VIEȚII BIOLOGICE

— *Starea sănătății* (prevenirea bolilor ; structura alimentației ; asigurare față de condiții de suprasolicitare — de muncă și de circulație ; gradul de participare la sport ; ...).

— *Asigurarea împotriva folosirii violenței* (capacitatea de a apăra individul de urmările calamităților ; asigurare împotriva presiunii psihice, a arbitrariului administrativ ; ...).

---

[1] H. H. Koelle, *Analysen und Prognosen*, 1972, apud Pavel Apostol, *Viitorul*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1977, p. 229—232.

— *Restabilirea sănătății în caz de boală* (asistența bolnavilor; gradul de manifestare a unor boli ereditare; numărul acestor boli; ..).
— *Apărarea mediului înconjurător* (măsuri instituționale; ...).

CALITATEA VIEȚII SPIRITUALE

— *Șanse de educație* (capacitatea instituțiilor de învățământ; scopurile și conținutul învățământului; accesul la învățătură; metode de studiu; gradul de folosire a tehnicii moderne; cantitatea și calitatea personalului didactic; orientarea profesională și școlară; ...).
— *Gradul de folosire a cunoștințelor* (sistemul informațional; rapiditatea aplicării practice a noilor cunoștințe; gradul de apărare împotriva manipulării informației; gradul de dezvoltare a cercetărilor sociale; ...).
— *Gradul de creștere a cunoștințelor* (dezvoltarea capacităților de receptare, a creativității, a spiritului critic; nivelul facilităților de a realiza contacte; nivelul conștiinței politice și a comportamentelor democratice; ritmul de creștere a cercetării fundamentale și aplicative; ...).
— *Gradul de dezvoltare a ambianței culturale* (cunoașterea valorilor culturale; instituții; ...).

CALITATEA VIEȚII PSIHICE

— *Gradul de folosire a aptitudinilor și capacităților individuale* (libertatea alegerii funcției sociale; asigurarea vieții private; dezvoltarea liberă a personalității; ...).
— *Calitatea vieții familiale* (căsătorie; divorț; durata căsniciei; ...).
— *Participarea activă în viața socială* (gradul de creștere a activității productive și creatoare; participarea la decizie la toate nivelurile; gradul de responsabilitate; gradul de cooperare și solidaritate; participarea la ridicarea nivelului de trai al tuturor; ...).
— *Starea moral-etică* (nivelul de elaborare a normelor etice; gradul de participare la îndeplinirea acestora; gradul de eliberare de prejudecăți; nivelul conștiinței de comunitate și sfera ei; ...).

De asemenea, se cunosc din literatura de specialitate și încercări de a determina calitatea *socialistă* a vieții. În acest sens, s-au propus indicatori cum ar fi:

— gradul de eliberare a oamenilor muncii de exploatare și asuprire (măsurabil cu ajutorul formulei lui Ackoff);

— proprietatea socialistă (colectivă) asupra mijloacelor de producție (împreună cu determinarea gradului de participare a maselor la decizii finale);

— gradul de socializare a relațiilor de producție și a tuturor relațiilor umane (convergența interesului individual și general, a motivației personale și a obligației sociale etc.);

— gradul de socializare a conducerii societății în întregul ei și a sistemelor sale parțiale (întreprinderi, cooperative agricole de producție, instituții comune etc.); producătorii fiind și proprietari, respectiv beneficiari, conducerea aparține, în principiu, „producătorilor asociați" (K.

Marx), reprezentînd, din acest punct de vedere, forma de autoconducere colectivă a societății (elaborarea formelor de organizare concretă a democrației directe, a participării crescînde a maselor la luarea deciziilor și la realizarea lor);

— proiectarea (stabilirea) liniilor posibile multiple de dezvoltare socialistă (-comunistă), prognoza (alegerea variantei celei mai probabile și dezirabile) și, pe această bază, planificarea dezvoltării coordonate a societății ca întreg (integrare);

— apropierea tendențială de satisfacerea rațională tot mai deplină, în limita condițiilor obiective, a trebuințelor umane, materiale și spirituale, științific fundamentate, și, pe acest temei,

— depășirea inegalității, a inechității, a diferitelor forme de alienare și a rezolvării antagoniste (conflictuale) a contradicțiilor sociale.

Sînt probleme strîns legate de dezvoltarea valorilor morale ale societății socialiste, surprinse în corelația lor cu analiza condiției umane prin prisma investigațiilor asupra calității vieții.

PROPRIETATEA SOCIALISTĂ ȘI NORMATIVITATEA MORALĂ

DE

IOAN IOSEP

Elaborarea și structurarea conținutului normei funcție de forma de proprietate este un proces care s-a înfăptuit, pînă acum, în toate orînduirile; astfel, nu este dificil de observat, de pildă, că formele sclavagistă și cea feudală de proprietate au impus în planul normativității morale, tipuri specifice de reguli și precepte. Același lucru apare și mai evident în capitalism, unde conținutul normativității morale este structurat și elaborat pe baza imperativelor proprietății private asupra mijloacelor de producție. Este și motivul pentru care tînărul Marx s-a considerat îndreptățit să afirme că morala vorbește în limbajul economiei politice burgheze. Mai tîrziu, Max Weber — cercetînd etosul capitalist — ajunge într-o viziune proprie, aproximativ la aceeași concluzie.

De asemenea, în societatea socialistă, acest raport se manifestă în plenitudinea sa. Nu trebuie să uităm însă că normele vieții și muncii comuniștilor s-au impus, deocamdată, în bună măsură, îndeosebi sub forma unor deziderate, că lupta pentru așezarea vieții sociale pe baza principiilor eticii și echității socialiste se află — așa cum s-a subliniat deseori în documentele partidului nostru — abia la începuturile ei; morala socialistă mai are de înfruntat numeroase obstacole (ce țin mai ales de reziduurile regimului moral moștenit de la vechea societate) pînă la deplina sa afirmare. Deosebit de importantă în contextul de față este constatarea că în ansamblul acestor influențe moral normative vechi, o pondere deosebită — dacă nu chiar cea mai mare — revine formelor comprehensive, atitudinale și normative legate de semnificația valorică a proprietății

private. În fapt, acestea sînt realele obstacole ce se ridică în fața structurării și consolidării în acțiunea practică morală a corpului de norme adecvat modului de funcționare și dezvoltare a proprietății socialiste și explică numărul relativ mare de comportamente deviante produse în raport cu avutul obștesc, precum și faptul că, din punct de vedere normativ, cel care apără și cultivă efectiv proprietatea socialistă este mai cu seamă dreptul și mai puțin morala. Judecînd în perspectiva experienței și a altor țări, situația dată și-ar putea găsi o justificare teoretică și practică. Partidul Comunist Român nu s-a împăcat însă și nu se putea împăca cu o asemenea stare. Reflectînd asupra situației implicate, secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, observa : „Cred că aceasta vine de la înțelegerea greșită a proprietății obștești. Unii au înțeles că, fiind proprietatea tuturor — nu răspunde nimeni", „o asemenea concepție trebuie să o înlăturăm cu desăvîrșire. Și în acest sens avem în vedere să aplicăm ferm principiile mecanismului economic și creșterea răspunderii".

Cum se poate observa, măsurile preconizate angajează, cu prioritate, *cointeresarea economică* și *obligația juridică* a oamenilor muncii în raport cu proprietatea socialistă. Faptul este firesc. Normele morale (cu privire la proprietate) au evoluat totdeauna pe fondul unor comandamente economice și juridice. Altminteri, corespondența normativă dintre economic, juridic și moral nu s-ar fi putut produce. Dincolo însă de aceste corespondențe, se întrevede deja un element nou : individualizarea responsabilității în planul cointeresării materiale și a răspunderii juridice față de proprietatea socialistă se petrece potrivit altor sisteme de coordonate decît în trecut. Acum, în contextul transformării oamenilor muncii în proprietari, producători și beneficiari, în prim plan vor apare elementele de solidaritate ; ne referim desigur la o solidaritate în actul producției de bunuri și a cărei realizare este măsurată prin indicatorii eficienței economice a activității desfășurate de fiecare om al muncii din cadrul întreprinderii.

Această solidaritate în actul producției socialiste creează *forme noi de responsabilitate* : de comportamentul și efortul fiecăruia depinde eficiența economică a întregii echipe, secții sau întreprinderi. Iar orice formă de responsabilitate, indiferent de natura ei, presupune prezența unor îndatoriri care, în mod obișnuit, sînt exprimate prin norme și reguli de comportare. Este deci, evident, că autoconducerea muncitorească și autogestiunea economico-financiară au aptitudinea și capacitatea de a crea cadrul necesar instituirii unei normativități morale adecvate structural și funcțional condițiilor necesare apărării și dezvoltării proprietății socialiste

O observație finală. Este drept, în condițiile socialismului, relațiile din sfera producției, precum și cele de proprietate sînt opuse celor din capitalism, dar semnificația lor autentică necesită o înțelegere teoretică mai înaltă, în sensul că schimbul de activități, relațiile de repartiție și de consum au privilegiul accesibilității, adică al perceperii lor nemijlocite în practica vieții curente. Cu alte cuvinte, tocmai acele laturi ale relațiilor socialiste de producție care din punct de vedere al formei amintesc de cele capitaliste sînt mai aproape de înțelegerea și experiența oamenilor, decît cele

fundamentale, cum sînt raporturile din sfera producției și a proprietății. Nu este prin urmare surprinzător faptul că tocmai pe fondul relațiilor de repartiție și consum vechile mentalități și practici retrograde încearcă să-și descopere puncte de sprijin. Aceasta are drept consecință disimularea inconștientă a importanței sociale a relațiilor socialiste de proprietate și corespunzător a normativității morale pe care acestea le acreditează. Treptat însă odată cu maturizarea noului mecanism economic și cu perfecționarea autoconducerii muncitorești, relațiile socialiste de proprietate vor începe să posede un grad tot mai înalt de evidență și autoritate.

CRONICA IDEILOR

DIN NOU DESPRE „CRIZA TEORIEI ECONOMICE". O ABORDARE EPISTEMOLOGICĂ

DE

COSTEA MUNTEANU

Dacă existența unei crize a teoriei economice este general admisă, în schimb amploarea și, mai ales, *natura* acestei crize constituie în prezent un subiect controversat. Dincolo însă de diversitatea opiniilor formulate, apare cert că natura crizei nu poate fi pe deplin înțeleasă fără a ține cont de faptul real că, în prezent, „volumul de adevăruri teoretice indiscutabile nu crește, ci se micșorează în fața ochilor noștri. Aproape orice element — concepție, teoremă, metodă — al științei economice a devenit astăzi subiect de dispută" [1]. Situația pare a nu avea un precedent istoric, întrucît ea nu poate fi echivalată cu modul în care s-au manifestat pînă acum crizele de cunoaștere economică (încă din secolul trecut, cînd ele se iveau în urma acumulării unui conglomerat de date noi, care intrau în dezacord cu generalizările și interpretările consacrate și erau depășite prin reelaborarea sistemului categorial pe baza unei alte „ordonări" a legilor și categoriilor din sistemul anterior). Mai curînd, ne aflăm acum în fața unei reconsiderări principiale a modalității de abordare a fenomenului economic.

Aceasta ne duce cu gîndul la faptul că ceea ce numim în mod curent „gîndire economică" sau, mai exact, „știință economică" este de fapt o structură deosebit de complexă și, în același timp, o entitate unitară și unică, așa cum este, dealtfel, și realitatea economică. De aceea, delimitării pe care o face Marx, în planul realului economic, între formele concrete de existență și mișcare a proceselor economice (forme care diferă în funcție de formațiunea social-economică în care ele operează) și bazele acestor procese (care sînt comune tuturor modurilor de producție)[2], îi corespunde, în planul științei economice, delimitarea între *cunoașterea economică* (teoria economică) și *cunoașterea cunoașterii economice* (teoria teoriei economice), căreia îi sînt obiectiv proprii acele elemente de „generalitate", acele „baze comune" ce fundamentează orice act de cunoaștere economică. Așa după cum științele naturii au generat o reflecție filosofică asupra naturii lor,

[1] Irving Kristol, *The Crisis in Economic Theory*, în „The Public interest", Special Issue, 1980.

[2] V. Pilat, *Criza teoriei economice burgheze*, în „Era socialistă", nr. 12/1982.

a procedeelor utilizate și a valorii rezultatelor obținute [3], tot așa și știința economică a tins să producă o reflecție filosofică specifică, o teorie a cunoașterii economice, în fapt, *o metateorie a economicului*, apta să pună în evidență specificul cunoașterii economice, procedeele sale și posibilitățile principale de constituire a ei. Distincția pe care o operăm aici între *teoria* și *metateoria economicului* (privite ca ipostazieri în intercorelare dialectică ale aceleiași realități unice — știința economică) o considerăm esențială pentru analiza noastră, întrucît ea introduce *o ordonare* strict necesară în modul de punere a problemei „crizei teoriei economice": fenomenul pe care ne-am obișnuit să-l identificăm în timpul din urmă drept „criza teoriei economice" reprezintă, de fapt, într-o măsură predominantă, un moment distinct de „ruptură" epistemologică în planul metateoriei științei economice.

Amplasarea acestei problematici în planul reflecțiilor de natură epistemologică este menită să ne faciliteze o înțelegere de mai largă respirație a statutului actual al științei economice, ne permite să sesizăm faptul că „ruptura" epistemologică din interiorul metateoriei economice nu reprezintă, la rîndul ei, decît un simptom al unui fenomen mult mai amplu, integrator, cel al *revoluției științifice contemporane*. În acest context, „odată cu accentuarea individualizării științelor — care este doar unul din polii revoluției (științifice contemporane — n.n.) — se manifestă nevoia lor imanentă de a-și mărturisi apartenența la o totalitate, la un sens al revoluției pe care o trăiesc" [4].

Rezumînd, se poate spune că starea de impas pe care știința economică o parcurge în prezent ca reflecție metateoretică este, în primul rînd, o criză a fundamentului epistemologic ce îi susține structura sa intimă și că aceasta, la rîndul său, este în esență o ipostaziere particulară pentru universul gîndirii economice a unei veritabile „revoluții" epistemologice ce se desfășoară în prezent la nivelul cunoașterii științifice contemporane în ansamblul său. Este ceea ce vom pune în discuție în cele ce urmează.

În condițiile în care științele particulare nu se dezvoltă în izolare, ci, din contră, ele interacționează în mod activ, problema raporturilor științei economice cu celelalte discipline științifice trece, în profunzime, dincolo de nivelul simplei influențări prin intermediul analogiilor, împrumuturilor de terminologie și de instrumente și tehnici analitice sau, uneori, al transferului de metafore. Astfel, chiar dacă știința economică „și-a luat aparatul matematic și tehnicile deductive din fizică, statistica din genetică și agronomie, sistemele de clasificare din taxonomie și chimie, tehnicile de construcție a modelelor din astronomie și mecanică și metodele de analiză a consecințelor acțiunilor din inginerie"[5], problema nu se rezumă doar la acest aspect. Există investigații care au mers mai în profunzimea structurilor ideatice ce fundamentează gîndirea economică, analizînd însăși metoda conceptuală de constituire și devenire a acesteia și care au identificat existența unor *scheme teoretice* pe care știința econo-

[3] Cătălin Zamfir, *Filosofia istoriei*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, p. 5.

[4] V. Sporici, *Postfață* la *Logica dinamică a contradictoriului* de Stéphane Lupasco, București, Edit. politică, 1982, p. 410.

[5] S. Schoeffler, *The failures of economics: a diagnostic study*, Cambridge, Mass., 1955, p. 40.

mică și le-a apropriat prin interacțiunea cu alte științe. Evoluția istorică a reflecției epistemologice metateoretice specifice științei economice pune astfel în evidență *succesiunea istorică și concomitența actuală a două metodologii diferite de concepere a sistemului economic*, ce s-au dezvoltat prin interacțiune cu mecanica clasică (concepția mecanicistă) și biologia (concepția organicistă)[6].

a. Concepția *mecanicistă* asupra sistemului economic reflectă cosmologia newtoniană și este analoagă modelului fizicii elaborat de Newton în ale sale „Principia" (1687). Așa cum a demonstrat și A. Lowe[7], ipotezele de bază atît ale mecanicii clasice cît și ale economiei tradiționale statuează că orice „întreg" sau orice „agregat" poate fi dedus din comportamentul calculabil al părților care îl compun. De fapt, sub acest aspect fiind privite lucrurile, putem considera că, după epoca inaugurată de gîndirea lui Adam Smith, istoria gîndirii economice este predominant istoria străduințelor economiștilor de a face din această disciplină o știință cît mai riguros analitică. Smith însuși poate fi considerat un newtonian primitiv, el considerînd fenomenele economice drept un aspect al relațiilor dintre oameni, care posedau, în ciuda aparențelor, o ordine lăuntrică coerentă, putînd fi explicate pe cale rațională. Succesorii săi, sub influența succesului și prestigiului științelor naturii au mers mai departe în încercarea de a structura astfel de explicații sub forma unor legi obiective ale universului economic, legi care să își găsească cea mai adecvată exprimare în veșmintele unor formule matematice precise. În special W.S. Jevons și L. Walras — consideră H. Thoben[8]— au elaborat o formulare explicită aspirației lor de a construi o știință economică în concordanță cu structura conceptuală de bază a matematicii și mecanicii. Astfel, W.S. Jevons scrie despre „mecanica utilității și a interesului propriu" și consideră că „știința economică pentru a fi cu adevărat știință, trebuie să fie o știință matematică"[9]. Aceeași abordare epistemologică o găsim și la L. Walras : „Dacă teoria economică pură sau teoria schimbului și a valorii de schimb, adică teoria avuției sociale considerată în sine, este o știință fizico-matematică, precum matematica sau hidromecanica, atunci economiștii nu ar trebui să ezite în a utiliza metodele și limbajul matematicii"[10].

Larga răspîndire a abordării mecaniciste a sistemului economic este ilustrată și de opera lui Irving Fisher, care a elaborat un foarte complicat model analitic, cu unicul scop de a demonstra caracterul pur mecanic al comportamentului consumatorului[11].

Consecințele acestei *abordări conceptuale mecaniciste* a universului economic s-au concretizat în planul reflecției epistemologice a științei economice prin importanța atribuită dimensiunilor *cantitative* ale feno-

---

[6] H. Thoben, *Mechanistic and Organistic Analogies in Economics Reconsidered*, în „Kyklos", vol. 35, 1982, Fasc. 2, p. 292.

[7] A. Lowe, *On the Mechanistic Approach in Economics*, în „Social Research", Vol. 18, 1951, pp. 403—434.

[8] H. Thoben, *Op. cit.*, p. 294. Analiza ce urmează se axează predominant pe liniile de demonstrație realizate de N. Georgescu-Roegen, H. Thoben și I. Kristol.

[9] W. S. Jevons, *The Theory of Political Economy*, Londra, 1924, p. 3.

[10] L. Walras, *Elements of pure economics*, Fairfield, 1977, p. 71.

[11] I. Fisher, *Mathematical Investigations in the Theory of Value and Prices*, New Haven, 1925 (prima ediție 1892).

menelor economice (precum prețurile), prin conceperea sistemului economic în izolare de alte sisteme ale activității sociale și, mai ales, prin ficțiunea lui „homo oeconomicus", în virtutea căreia comportamentul uman este „sustras" tuturor ipostazelor sale socio-culturale și redus la supoziția că, în viața economică, omul acționează într-o manieră pur mecanică.

b. De-a lungul timpului și mai ales în ultimele decenii *biologia* a constituit de asemenea o sursă de inspirație și a fost creditată cu o anumită valoare euristică în formularea și analizarea fenomenelor economice. Școala istorică germană, spre exemplu, a respins legitimitatea utilizării conceptelor mecaniciste în analizele economice. Economiștii acestui curent de gîndire au subliniat caracterul unitar al vieții sociale, interconexiunile ce operează între procesele specifice individului și cele specifice societății în ansamblul său, propunînd o viziune de natură organicistă asupra societății[12].

Interesant ni se pare și faptul că însuși un economist neoclasic de talia lui A. Marshall nu s-a declarat niciodată pe deplin satisfăcut de studierea unor operații pur mecaniciste a unor forțe economice abstracte. „Mecca economistului se află în biologia economică, mai curînd decît în dinamica economică"[13], și această aserțiune trebuie tratată cu toată atenția, chiar dacă tot el mai adaugă că nu avem altă opțiune decît să începem cu dinamica economică.

Alți economiști, influențați de opera lui Friedrich von Hayek și Ludwig von Mises și denumiți „neoaustrieci", resping orice afirmație economică ce nu se referă la ceva ce se petrece în mințile protagoniștilor umani ai activității economice și nu influențează astfel intențiile și planurile acestora. Piața economică este privită în concepția lor nu ca o serie de ecuații, ci ca o piață reală, care funcționează nu ca un mecanism, ci mai degrabă ca un organism capabil de adaptare perpetuă. De aceea, ordinea cristalizată pe piața economică este parte componentă a unui proces de dezvoltare, nu o stare anumită a lucrurilor.

Lucrările lui K. Boulding[14] se înscriu pe aceeași linie, abordarea epistemologică propusă de el putînd fi considerată drept un exemplu de aplicare a teoriei sistemelor organice, care, la rîndul ei, la un nivel mai abstract al investigației științifice, formează un domeniu special al *teoriei generale a sistemelor*. Unii autori consideră afirmarea tot mai pregnantă a teoriei generale a sistemelor drept *o reorientare fundamentală a gîndirii științifice* în general, de la abordarea atomistă și mecanicistă specifică secolului trecut spre o interpretare holistică a realității. Caracteristica de bază a abordării sistemice este aceea că *fenomenele investigate sînt considerate drept sisteme* (adică, drept seturi de elemente interconectate, reprezentînd o singură entitate) și că, în ultimă instanță, trebuie să avem în vedere elemente aflate în interacțiune reciprocă.

Este de menționat, în acest context, rolul de precursor al lui Karl Marx în dezvoltarea metodei de abordare sistemică în cadrul științei economice. De fapt, viziunea sistemică, de ansamblu, asupra fenomenelor

[12] E. Roll, *A History of Economic Thought*, Londra, 1973, p. 309.
[13] A. Marshall, *Principles of Economics* (ediția a 8-a), New York, 1924. p. XIV.
[14] K. Boulding, *Economics as a Science*, New York, 1970.

și proceselor din natură și societate se înscrie la Marx pe linia celor mai bune tradiții ale filosofiei germane, ale concepției despre întreg din dialectica lui Hegel și a „întregului organic" al lui Schelling, în opera lui Marx acestea fiind însă redefinite într-o abordare consecvent materialistă[15]. Realizînd *simbioza între metoda sistemică și abordarea genetică* a fenomenelor social-economice, Marx a pus în evidență legăturile dialectice dintre modurile de producție care s-au succedat în societate, interconditionarea dintre succesiunea formațiunilor economico-sociale; evoluția modurilor de producție s-a făcut de la simplu la complex, de la forme economice și sociale inferioare către forme economice și sociale superioare, alcătuind un *proces genetic* de dezvoltare dialectică a societății.

Concepția sistemică se reflectă la Marx și în viziunea spațio-temporală adoptată, conceptele de sistem, spațiu economic și timp economic fiind privite ca reprezentînd o osmoză perfectă; nici unul nu poate fi conceput în afara celuilalt[16]. Aplicînd această viziune asupra fazelor reproducției sociale — producția, repartiția, schimbul și consumul — Marx demonstrează că ele reprezintă „elementele componente ale unui tot unic", „o diversitate în cadrul unității", punctul de pornire în toate lucrările sale fiind, dealtfel, *ansamblul* existenței sociale, analiza purtîndu-se asupra interdependențelor ce se formează între diversele sale paliere.

c. Apare limpede faptul că evoluția teoriei științei economice de-a lungul ultimelor două secole a fost net marcată de afirmarea a două metode conceptuale fundamentale distincte de reflecție epistemologică și că între acestea s-au accentuat de-a lungul timpului tendințe de respingere și substituire reciprocă. Aceasta face, în opinia noastră, ca depășirea actualei stări de impas epistemologic ce caracterizează știința economică contemporană *să echivaleze*, în termenii analizei noastre, cu *depășirea opoziției reducționiste mecanicism-organicism* cu care ne confruntăm în prezent și cu trecerea la fundamentarea cunoașterii economice pe o altă metodă de abordare conceptuală a economicului.

Este adevărat că, dacă reflectăm puțin asupra demersurilor epistemologice mai recente pe care economiștii contemporani le-au întreprins — atît cît le-au întreprins — vom constata că problema se pune în continuare în aceiași termeni ai simplei opoziții mecanicism-organicism. Astfel, spre exemplu, în timp ce unii teoreticieni consideră că nu avem nici cel mai vag motiv pentru a crede — ci, din contra, numeroase motive pentru a ne îndoi — că economiștii „moderni", valorificînd sensurile modelului lor „cibernetic", pot obține rezultate mai bune decît cei clasici și neoclasici cu modelul lor „newtonian-mecanic", alții susțin însă că verdictul final trebuie să fie în favoarea analogiei organiciste.

Totuși, din punctul de vedere al analizei noastre cel puțin, mult mai semnificativ apare faptul că viitoarea metodă de abordare a economicului prinde deja contur prin opera unora dintre cei mai reputați economiști contemporani, ale căror analize se plasează dincolo de această stare-impas a opoziției epistemologice ireductibile mecanicism-organicism.

---

[15] M. Mănescu, *Concepția sistemică în opera lui Karl Marx*, „Contemporanul", 27 mai 1983.

[16] *Ibidem.*

Este vorba, în special, despre demersurile realizate de François Perroux și N. Georgescu-Roegen.

„Reforma" epistemologică introdusă de Fr. Perroux, prin binecunoscuta sa teorie a economiei dominante, pune în centrul metodei de investigare și concepere a economicului conceptul „efectul de dominație", în virtutea căruia lumea economicului trebuie abordată ca un ansamblu de raporturi între entități economice dominante (active) și entități dominate (pasive), și nu ca un ansamblu de raporturi între entități egal capacitate[17], așa cum implicit se prezumă în epistemologiile mecaniciste și organiciste. „Efectul de dominație" este conceptul ce poate explica în mod pertinent fenomenele care se produc în realitatea economică și în virtutea cărora o modificare de mărime sau structură a unei anumite entități economice (unitate, agent etc.) impune o modificare de mărime sau structură într-o altă entitate economică, fără ca relația inversă să aibă loc sau, dacă are, fără să atingă același ordin de mărime. În condițiile în care, în abordarea epistemologică a lui Fr. Perroux, elementele constitutive fundamentale ale „efectului de dominație" le reprezintă disimetria și ireversibilitatea, reiese că *primordială* în înțelegerea procesului economic este *capacitatea diferită ca putere* a entităților participante (agenți activi/agenți pasivi, unități motrice/unități tractate, țări focar/țări afiliate etc.) și abia apoi interconexiunile ce se formează în funcție de această textură a distribuției forței între entități. Iar această viziune afirmă clar o perspectivă epistemologică diferită de cele conținute în concepțiile mecanicistă și organicistă, în acestea din urmă ordonarea lucrurilor fiind exact inversă, din moment ce primordială și determinantă apare aici textura însăși (mecanicistă sau organicistă) a interacțiunilor dintre entitățile constituente ale procesului economic, entitățile ele însele fiind capacitate, implicit, în mod egal și uniform.

„Ruptura" epistemologică pe care o aduce N. Georgescu-Roegen este, însă, putem spune, fără echivalent în gîndirea economică contemporană și, sîntem convinși, încă insuficient recepționată de comunitatea economiștilor la întreaga și profunda sa semnificație. Ea se bazează pe revoluția de idei ce a avut loc în fizică atunci cînd s-a recunoscut faptul elementar că, contrar postulatelor fundamentale ale mecanicii clasice, căldura se deplasează întotdeauna de la sine într-un singur sens, de la corpurile mai calde spre cele mai reci (și niciodată invers) și că, în consecință, există fenomene ireversibile și calitative care nu pot fi explicate cu ajutorul mecanicii. A apărut astfel o nouă ramură a fizicii (termodinamica) și o nouă lege (legea entropiei), în contradicție cu principiile mecanicii clasice. Iar dacă, în urma „păcatului mecanicist al științei economice", procesul economic a fost conceput ca un analog mecanic, ce nu provoacă nici o modificare calitativă și nici un este influențat de modificarea calitativă a mediului în care este ancorat, acum, după prăbușirea dogmei mecaniciste, N. Georgescu-Roegen postulează faptul că *procesul economic este un proces entropic*, a cărui materialitate constă în transformarea entropiei joase (a „ordinii") în entropie înaltă (în „dezordine"), *ca proces ireversibil* și că, drept consecință pe termen îndelungat,

[17] François Perroux, *L'économie du XXe siècle*, Paris, 1964, p. 32.

procesul economic este în mod inevitabil dominat de o *schimbare calitativă*, ce nu poate fi cunoscută cu anticipaţie, ca în cazul evoluţiei speciilor în biologie[18].

Înţelegem mai bine acum de ce, bazîndu-ne pe legăturile intime ce există între procesul economic şi legea entropiei, adevărata problemă nu o mai reprezintă dilema mecanicism-organicism, ci faptul că economia proceselor fizice ca şi economia proceselor biologice sînt guvernate de aceeaşi lege, legea entropiei, şi că, am adăuga noi, „efectul de dominaţie" — căruia îi sînt constitutive disimetria şi ireversibilitatea — reprezintă, de fapt, una din ipostazierile obiectivabile ale procesului entropic în universul economic (respectiv, *dominaţia* „dezordinii" entropice indusă de relaţia de putere asupra „ordinii" negentropice indusă de relaţia de cooperare).

„Insurecţia" antimecanicistă din epistemologia fizicii mod erne — şi care a fost valorificată în mod strălucit în planul economicului de către N. Georgescu-Roegen — nu a reprezentat însă decît un punct de plecare. Ea a fost urmată de o serie de alte descoperiri revoluţionare datorate lui Max Planck, Louis de Broglie, Niels Bohr, W. Heisenberg care elaborează mecanica ondulatorie şi cuantică. Aceste mutaţii revoluţionare ale avangărzii ştiinţelor fizicii au impus necesitatea obiectivă a genezei unei filosofii a ştiinţei care să se constituie într-o veritabilă „revoluţie" în planul epistemologiei generale. Aşa cum dovedeşte ştiinţa modernă, nici un enomen nu este posibil, nici un eveniment nu se petrece, cel puţiin în universul nostru, *fără energie*, iar o energie, un dinamism oarecare dacă există, ca să existe, trebuie să implice o energie, un dinamism antagonist: „Fără un baraj, care nu poate fi el însuşi decît o a doua energie antagonistă, orice energie se consumă, se descarcă, se actualizează complet şi definitiv şi se goleşte categoric de orice dinamism, în fond de orice existenţă"[19]. Se pune astfel în evidenţă faptul că, în economia oricărui fenomen fiinţează un dualism antagonist ireductibil, structural şi funcţional, care determină *o contradicţie fundamentală* imanentă oricărui existent.

Însă, dacă pentru mecanismul dialecticii la Hegel dialectizarea constă în depăşirea opoziţiei teză-antiteză prin sinteză, ultima „suprimînd dualitatea, considerînd-o şi transpunînd-o pe un plan superior, concret"[20], în schimb, contradicţia fundamentală imanentă la care facem noi referire aici are în vedere o altă încărcătură epistemologică. Căci, ceea ce pune în evidenţă experienţa ştiinţifică modernă nu este fuziunea sintetică a tezei şi antitezei, ci un lanţ de manifestări energetice contradictorii, neîmpăcarea incompatibililor — a afirmaţiei şi negaţiei, a identităţii şi eterogenităţii, a unicului şi multiplului, a cîmpului şi particulei etc. Iar unitatea ontologică a dualismelor contradictorii, posibilitatea însăşi a existenţei evenimentelor antagoniste, nu este asigurată prin concilierea unor asemenea antagonisme într-o sinteză hegeliană, (care „să împace şi să înghită totul, într-o identitate progresivă şi pînă la urmă

[18] N. Georgescu-Roegen, *Legea entropiei şi procesul economic*, Bucureşti, Edit. politică, 1979, pp. 47—52.

[19] Stéphane Lupasco, *Logica dinamică a contradictoriului*, Bucureşti, Edit. politică, 1982, p. 58. Vezi şi pp. 88—89.

[20] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1983, vol. 1, p. 18.

perfectă şi definitivă"[21]), aceasta nefiind de fapt altceva decît „o impresie, pe care, considerate din exterior, ne-o produc sistemele"[22]. *Deci, nu sinteză, ci sistem* (electronii şi nucleul nu dispar, nu se topesc în atom, care este un sistem, şi nu o sinteză). Şi anume, nu atît sistemul ca ansamblu de elemente legate prin relaţii — pe care îl are în vedere teoria generală a sistemelor, la care ne-am referit anterior —, ci mai curînd un sistem care, pentru a fi posibil, trebuie ca evenimentele care îl elaborează să tindă, prin însăşi natura lor, să se apropie şi să se excludă, să se atragă şi să se respingă, să se asocieze şi să se disocieze — procese al căror mecanism este un *antagonism energetic şi dialectic imanent.* Aşadar, dacă există sistem, el urmează să-şi vădească antagonismul, şi dacă există antagonism, există cu necesitate sistem[23].

De fapt, pentru *palierul teoretic* al ştiinţei economice, aceasta ar echivala cu *amplasarea în miezul metodei sale a conceptului de contradicţie,* în virtutea căruia orice proces, fenomen sau element economic este un sistem ce îşi are încorporat structural şi funcţional un dualism antagonist ireductibil, aceasta fiind legea fundamentală a naşterii, devenirii şi dispariţiei sale ; în afara acestor dinamisme antagoniste nu poate fiinţa nici un dat economic, tot aşa după cum existenţa oricărui dat economic se afirmă şi este condiţionată de fiinţarea acestor antagonisme.

De aceea, beneficiind de o astfel de abordare epistemologică, vom putea acum depăşi eroarea de a confunda neconcordanţele sau disfuncţionalităţile cu fiinţarea contradicţiilor în spaţiul economic, şi vom înţelege mai bine de ce înlăturarea unor astfel de neconcordanţe şi disfuncţionalităţi *nu are cum să echivaleze* cu lichidarea contradicţiilor ; căci, nu numai că nu este legitim să vorbim despre lichidarea contradicţiilor — din moment ce ele sînt însuşi modul de existenţă a oricărui eveniment, proces, element economic — ci, din contră, ceea ce trebuie să căutăm, să prevedem şi chiar să activizăm sînt tocmai aceste antagonisme inerente oricărui existent economic ca sistem, ştiut fiind faptul că cu cît antagonismul este mai puternic, cu atît sistemul este mai rezistent şi conţine mai multă energie. Iar dacă este adevărat că orice existent economic are *o apariţie* (ceea ce echivalează cu încărcătura maximă de dublă energie împachetată antagonistă), o *evoluţie* (ceea ce echivalează cu slăbirea şi dezorganizarea treptată a dublei energii antagoniste iniţiale printr-un proces oscilant şi ritmic direcţionat de predominanţa entropiei antagonismului energetic) şi *o dispariţie* (ceea ce echivalează cu consumul total, cu descărcarea ireversibilă a dublei energii antagoniste, cu „moartea energetică" a existentului respectiv), atunci rezultă că *întărirea antagonismelor imanente înseamnă creşterea negentropiei,* respectiv scăderea entropiei proceselor economice.

Pentru *palierul metateoretic* al ştiinţei economice, asimilarea unei astfel de viziuni asupra conceptului de contradicţie ar putea reprezenta o cale de depăşire a actualei opoziţii reducţioniste mecanicism-organicism, şi aceasta nu printr-o sperată negare şi recuperare a lor în cadrul unei sinteze situată pe un eventual alt palier calitativ al demersului epistemologic — care, în opinia noastră, apare o imposibilitate. Ci, aşa după cum

[21] Stéphane Lupasco, *op. cit.*, p. 56.
[22] Stéphane Lupasco, *op. cit.*, p. 57.
[23] Stéphane Lupasco, *op. cit.*, p. 61.

în sînul sistemului biologic, ca și în sînul sistemului fizic, există întotdeauna ceva fizic în primul și ceva biologic în cel de-al doilea, ca dinamisme și sisteme energetice antagoniste, tot așa și în cadrul sistemului economic există întotdeauna procese, fenomene, elemente (sau anumite momente spațio-temporale ale acestora) care pot fi explicate mai adecvat printr-o abordare mecanicistă (și aceasta, de regulă, pentru structurile mai simple și cu ritm de evoluție mai lent), după cum există întotdeauna procese, fenomene, elemente (sau momente ale lor) care pot fi mai bine explicate pe baza unei abordări de tip organicist (și aceasta, ca regulă, pentru structurile complexe și cu un ritm mai accelerat de evoluție).

NEO-EVOLUȚIONISMUL CONTEMPORAN

DE

CORNEL DAMIAN

Progresele biologiei evoluționiste în perioada 1930—1960 au făcut posibilă articularea principiului darwinist al selecției naturale, geneticii mendeliene și paleontologiei într-o teorie explicativă coerentă, teoria modernă a evoluției biologice sau *teoria sintetică a evoluției*. Anii '60 pot fi priviți ca anii de înflorire a acestei teorii, ca anii în care ea se bucură de o recunoaștere cvasiunanimă în lumea științei. În deceniile care au urmat — ultimele două decenii — cunoașterea științifică a fost marcată de dezvoltări teoretice de importanță decisivă pentru configurarea neo-evoluționismului contemporan : (i) abordarea evoluției biologice la nivel molecular, constituirea teoriei *moleculare* a evoluției biologice și (ii) extinderea studiului evoluției la nivel pre-biologic, constituirea teoriei moleculare a evoluției *pre-biologice*. Nu numai că la mijlocul deceniului trecut științele evoluționiste își cuceriseră statutul de discipline științifice independente dar, mai mult, ele puneau problema teoretică majoră a regîndirii conceptuale a științelor fundamentale din perspectivă evoluționistă.

Într-adevăr, apariția, în ultimele două decenii, a unor astfel de ucrări ca *Speciile animale și evoluția* (E. Mayr, 1963), *Genetica ecologică* (E.B. Ford, 1964), *Genetica procesului evolutiv* (Th. Dobzhansky, 1970), *Structură, stabilitate și fluctuații* (P. Glansdorff și I. Prigogine, 1971), *Stabilitate, structură și morfogeneză* (R. Thom, 1972), *Auto-organizarea în sistemele de ne-echilibru* (G. Nicolis și I. Prigogine, 1977), *Hypercyclul. Un principiu al auto-organizării naturale* (M. Eigen și P. Schuster, 1979) precum și a unei întinse literaturi răspîndite în diverse reviste de specialitate, atesta faptul că studiul proceselor de auto-organizare la nivel pre-biologic și biologic atinsese stadiul maturizării și că o profundă transformare a gîndirii științifice era în curs.

Două trăsături generale definesc evoluționismul contemporan în raport cu evoluționismul secolului al XIX-lea : (i) generalizarea modului evoluționist de gîndire în toate științele fundamentale și (ii) tratarea matematică riguroasă — consecință a atacării nivelului molecular — bazată pe modelarea neliniară. În secolul trecut, evoluționismul autentic, înțeles ca studiu al proceselor de complexificare progresivă, de „emergență a noutăților evolutive", nu era reprezentat decît de teoria darwinistă a *evoluției biologice;* în prezent, aria sa de cuprindere s-a extins prin constituirea teoriilor *evoluției fizico-chimice.* Dezvoltarea teoriei ecuațiilor diferențiale neliniare și aplicarea ei la modelarea proceselor de auto-organizare naturală definește tranziția — considerată la nivelul expresiei matematice — de la modul neevoluționist la modul evoluționist de conceptualizare în știința contemporană. „Soluții complet analitice, în afară de cazuri speciale — spune M. Eigen, referitor la tratarea matematică a proceselor de auto-organizare moleculară pre-biologică — sînt, în mod obișnuit, neaccesibile, dat fiind că ecuațiile diferențiale implicate sînt inerent neliniare"[1].

1. În primele decenii ale secolului nostru biologia evoluționistă s-a văzut confruntată cu imposibilitatea articulării teoriei mutaționiste cu teoria darwinistă a selecției naturale. Potrivit cu teoria mutaționistă — „prima" teorie mutaționistă — speciile apăreau brusc și deveneau imediat stabile, ceea ce excludea acțiunea selecției naturale ca principiu explicativ al evoluției. Anii '20 ai secolului nostru au cunoscut, însă, apariția unei „a doua" teorii mutaționiste. „După această teorie — arată R. Olby — mutanții nu deviază decît puțin în raport cu tipul originar, în majoritatea cazurilor, și pentru ca aceste gene mutante să se răspîndească cu succes în populație, asistența selecției naturale este indispensabilă"[2]. R.A. Fisher însuși a contribuit în mod esențial la elaborarea acestei „a doua" teorii a mutațiilor, făcînd astfel posibilă sinteza geneticii mendeliene și teoriei selecției naturale. R.A. Fisher, J.B. Haldane și S. Wright au construit o serie de modele matematice abstracte ale populațiilor în evoluție, realizînd tranziția de la genetica mendeliană a indivizilor la genetica populațiilor. „În genetica populațiilor — spune Ch. Devillers — elementul operațional nu mai este materialul genetic al unui individ, genomul său, ci ansamblul materialelor întregii populații, fondul său genetic"[3].

De o teorie sintetică propriu-zisă a evoluției se poate vorbi, totuși, numai odată cu intrarea paleontologiei în sinteza inițială realizată în perioada 1920—1930 de Fisher, Haldane și Wright. Apariția, în anul 1944, a lucrării lui G.G. Simpson, *Tempo și mod în evoluție*, a marcat pasul decisiv în procesul de constituire a teoriei moderne a evoluției biologice — interpretarea datelor paleontologice în lumina principiilor geneticii populațiilor.

---

[1] M. Eigen, P. Schuster, *The Hypercycle. A Principle of Natural Self-Organization,* Springer-Verlag, Berlin, 1979.

[2] K. Olby, *La theorie genetique de la selection naturelle,* în „Revue de Synthèse", nr. 103—104, 1981.

[3] Ch. Deviller, *Darwin aujourd'hui,* în „Les cahiers rationalistes" nr. 379, 1982.

Dezvoltările teoretice succint prezentate mai sus, cele obținute de către Th. Dobzhansky și E. Mayr în studiul populațiilor naturale și, respectiv, fenomenelor de speciație, precum și cercetările de genetică ecologică ale lui E.B. Ford au generat impresionanta reconstrucție a „istoriei" lumii vii reprezentată de teoria sintetică a evoluției. Esențială, din punctul de vedere al acestei teorii, este cunoașterea modului de organizare a fondurilor de gene ale speciilor, a modului de schimbare a acestor fonduri de gene în evoluție. Deși cercetările de genetică ecologică și, în general, rezultatele obținute în studiul populațiilor naturale au jucat un rol important în elaborarea teoriei sintetice a evoluției, o distincție se impune. În timp ce teoria sintetică se constituie ca explicație a reconstrucției paleontologice a evoluției, genetica ecologică, dimpotrivă, se constituie ca explicație a generalizărilor empirice degajate din investigarea evoluției actuale a populațiilor naturale; în timp ce teoria sintetică operează cu o informație obținută indirect și deductiv pe baza interpretării „urmelor" evoluției, a materialului fosil disponibil, genetica ecologică, dimpotrivă, operează cu o informație obținută direct, pe baza recursului la procedeele clasice ale științei — observația și experimentul.

2. „În ultimele două decenii — spune M. Kimura, într-o carte apărută în 1982 — studiul evoluției a fost revoluționat prin introducerea conceptelor și metodelor geneticii moleculare. A devenit posibil, de exemplu, să se construiască arbori filogenetici demni de luat în seamă, chiar atunci cînd evidența fosilă lipsește, pe bază de studii comparative ale proteinelor și, mai recent, ale succesiunilor ADN. Dacă, pe lîngă aceasta, există și informație paleontologică, putem estima viteza cu care sînt substituite genele înăuntrul speciilor, în cursul evoluției"[4]. Încă la mijlocul deceniului trecut, de altfel, F.J. Ayala anunța ascensiunea unei noi discipline biologice — *evoluția moleculară*. Evaluînd stadiul de maturizare a acestei discipline, Ayala constată că ea depășise „epoca consolidării" — epoca elaborării parametrilor de bază, pentru a intra în „epoca expansiunii" — epoca progresului conceptual[5].

Domeniul teoriei *moleculare* a evoluției biologice poate fi circumscris atît prin raportare la (i) biologia evoluționistă modernă — genetica ecologică, teoria sintetică a evoluției, care nu studiază evoluția biologică *moleculară*, cît și prin raportare la (ii) genetica moleculară — teoria generală a codului genetic, care nu studiază *evoluția* materialului ereditar.

(i) Afirmațiile care se fac despre modul de organizare și schimbare a fondurilor de gene ale speciilor, în teoria sintetică a evoluției sau în genetica ecologică, sînt „inferențe bazate pe observații la nivel fenotipic"[6], nu exista, în deceniul al șaselea, „nici o cale de-a afla ce se întîmplă, de fapt, în evoluție, la nivelul structurii interne a genei"[7].

---

[4] M. Kimura (Editor), *Molecular Evolution, Protein Polymorphism and The Neutral Theory*, Japan Scientific Societies Press, Tokyo, Springer-Verlag, Berlin, 1982.

[5] F. J. Ayala (Editor), *Molecular Evolution*, Sinauer Associates, Inc. Publishers, Sunderland, Massachusetts, 1976.

[6] M. Kimura, *op. cit*

[7] *Ibidem.*

(ii) Teoria generală a codului genetic este o teorie a structurii chimice a materialului ereditar și a informației pe care materialul ereditar o poartă, precum și a mecanismelor moleculare de expresie morfologică și fiziologică a acestei informații. Înțeleasă ca atare, teoria în discuție se dezinteresează de *evoluția* genelor structurale și reglatoare. Dimpotrivă, obiectul teoriei moleculare a evoluției biologice îl formează tocmai procesele evolutive pe care le pot parcurge genele structurale și reglatoare : creșterile și descreșterile cantităților de ADN celular sau schimbările succesiunilor nucleotidelor în moleculele de ADN, modificările ce se produc în genele reglatoare sau cele care afectează dispunerea (ordinea) genelor pe cromozomi.

3. Noțiunea de *ireversibilitate fizico-chimică* este legată de fundamentarea termodinamicii teoretice, în secolul al XIX-lea. Termodinamica secolului al XIX-lea — termodinamica clasică, rămîne, însă, în esență, o teorie a stărilor de echilibru, descriind un caz particular de procese ireversibile, procesele de evoluție spre „dezordine și inerție" [8]. „Relațiile termodinamicii de echilibru, denumită corect *termostatică*, pot fi extinse cel mult fenomenelor cu evoluție lentă în timp, pentru modificări infinitezimale ale parametrilor de stare ai sistemelor"[9].

Formularea „relațiilor de reciprocitate" de către Onsager, în anul 1931, a însemnat primul pas important spre fundamentarea termodinamicii stărilor de neechilibru. Termodinamica lui Onsager descrie evoluții spre stări staționare aproape de echilibru, menținîndu-se în domeniul *liniar*. „Activitatea ireversibilă nu joacă, deci, aici, un rol esențialmente diferit de rolul său la echilibru . . . În acest sens, termodinamica liniară nu permite depășirea paradoxului opoziției între Darwin și Carnot, între apariția de forme naturale organizate și tendința fizică spre dezorganizare"[10].

Depășirea acestei opoziții este condiționată de punerea în evidență a unor structuri fizico-chimice care, la fel ca structurile biologice, se mențin prin schimbul permanent de energie și materie cu mediul ambiant, în condiții de neechilibru. Acest tip de structuri fizico-chimice a devenit obiectul de studiu al *termodinamicii neliniare* — termodinamica stărilor departe de echilibru.

I. Prigogine arată că atunci cînd forța termodinamică impusă unui sistem aflat într-o stare staționară departe de echilibru atinge valori suficient de ridicate, ea poate provoca fluctuații capabile să destabilizeze sistemul și să-l antreneze spre un regim de funcționare calitativ diferit de starea staționară. Producția de entropie în sistemele termodinamice aflate în stări de neechilibru a putut fi astfel asociată cu fenomenele de autoorganizare naturală la nivel fizico-chimic. „Am fost aduși, spune Prigogine, în situația de a folosi, pentru a descrie de manieră consistentă sistemele fizico-chimice cele mai simple, un complex de noțiuni care, pînă acum, păreau rezervate fenomenelor biologice, sociale și culturale ;

---

[8] I. Prigogine, T. Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Editions Gallimard, 1979.

[9] R. Vîlcu, A. Dobrescu, *Termodinamica proceselor ireversibile*, București, Edit. tehnică, 1982.

[10] I. Prigogine, T. Stengers, *op. cit.*

noțiunile de istorie, de structură și activitate funcțională se impun în același timp, pentru a descrie *ordinea prin fluctuație*, ordinea care are ca sursă neechilibrul"[11].

Termodinamica neliniară creată de Prigogine și Glansdorff venea să indice, ca teorie a proceselor de auto-organizare fizico-chimică, posibilitatea conectării unor lumi ce păreau irremediabil opuse, posibilitatea jalonării etapelor care au marcat tranziția istorică de la inorganic la organic.

Contribuția decisivă, pe această direcție de investigație, a fost înscrisă de M. Eigen și școala sa. În varianta sa modernă, cea riguros științifică, problema biogenezei a devenit problema genezei informației biologice. „Originea vieții" — spune B.O. Küppers — este echivalentă cu „Originea informației biologice". Se poate afirma că această problemă a fost în linii generale elucidată, în sensul că au fost enunțate și testate experimental principiile care au ghidat apariția formelor incipiente de informație biologică și evoluția lor spre forme complexe. Aceste procese evolutive sînt descrise și explicate ca procese de auto-organizare macromoleculară, guvernată de principiile selecției naturale și hiperciclului.

B.O.Küppers distinge între faza *evoluției chimice*, în care s-au format compușii chimici indispensabili nucleației vieții — acizii nucleici și proteinele, faza *auto-organizării macromoleculare*, adică a genezei informației biologice, și faza *evoluției biologice* — faza dezvoltării și diferențierii organismelor primitive unicelulare, în organisme multicelulare superior organizate[12]. Distingem, deci, la nivelul teoriilor explicative, între teoria moleculară a *evoluției prebiologice* și teoria moleculară a *evoluției biologice*.

4. În prima jumătate a secolului nostru, antropologia a fost dominată de teoria „punctului critic" în problema hominizării, a originii culturii, teorie în care tranziția la umanitate este interpretată ca un fenomen pur biologic, apărut brusc în filogenia ramurii hominide a liniei primatelor. Absența unor forme fosile pre-umane, care să poată fi corelate cu tipurile de unelte de piatră (tipurile de cultură) descrise de arheologi a constituit, probabil, piedica principală în calea interpretării tranziției la umanitate ca proces de dezvoltare treptată.

Validitatea teoriei „punctului critic" a fost pusă în discuție odată cu schimbarea de perspectivă din paleontologia umană și antropologie, începînd de prin anii '50 : evoluția biologică de la forma pre-umană pînă la forma umană, în special dezvoltarea extraordinară a creierului, s-a realizat *după* începuturile rudimentare ale confecționării de unelte de piatră, și nu *înaintea* lor. Urmează nu numai că fenomenul culturii este progresiv și dependent de evoluția biologică pînă la stadiul uman, ci și că formarea omului, a ceea ce el are esențial ca ființă biologică, este un fenomen progresiv și dependent de evoluția culturii. În linia interpretării date de Engels procesului de hominizare s-ar putea spune nu numai că istoria genezei culturii este istoria obiectivării capacităților mentale ale

---

[11] *Ibidem.*

[12] B. O. Küppers, *Molecular Theory of Evolution*, Springer-Verlag, Berlin, 1983.

omului, ci și că istoria genezei capacităților sale mentale (și biologice, în general) este istoria convertirii culturii în „ingredient" al acestor capacități.

★

Resurecția gîndirii științifice evoluționiste s-a tradus în două cuceriri teoretice de profundă semnificație : (1) eliminarea opoziției dintre natura fizico-chimică și natura biologică, prin reconstrucția evoluției moleculare pre-biologice și (2) eliminarea opoziției dintre natura biologică și natura umană prin reconstrucția tranziției la umanitate. „Cunoaștem o singură știință, știința istoriei — se spune în *Ideologia germană*. Istoria poate fi privită sub două aspecte, ea poate fi împărțită în istoria naturii și istoria omenirii, dar aceste două aspecte nu pot fi despărțite"[13].

„Istoria" poate fi privită, în prezent, ca evoluție a structurilor, iar „știința istoriei", ca reconstrucție a acestei evoluții. Nivelele diferite ale evoluției structurilor, fizico-chimic, biologic și social, nu mai sînt însă despărțite de bariere de netrecut, căci „știința istoriei" a suprimat aceste bariere prin reconstrucția tranziției de la un nivel la altul. Generalizarea modului evoluționist de conceptualizare indică înaintarea cunoașterii teoretice spre „o singură știință", înțeleasă ca reconstrucție, la diferite paliere, a istoriei naturii și societății.

O atare situație impune reconsiderarea *dimensiunii epistemologice* a controversei marxism-existențialism în jurul ideii de dialectică a naturii. În interpretarea lui J.P. Sartre, științele naturii descriu și explică „structuri fără istorie" și, în consecință, aceste științe, în opoziție cu cele socio-umane, nu manifestă o „raționalitate dialectică" [14].

În numai două decenii, mersul însuși al cunoașterii științifice a înlăturat limitele fixate de Sartre raționalității dialectice, devenind astfel legitimă formularea unei probleme teoretice generale. În ce condiții este posibilă reconstrucția istoriei naturii și societății ? În ce limite pot fi necesare enunțurile acestei reconstrucții ? Care sînt condițiile de validitate ale reconstrucției teoretice a evoluției structurilor ?

DESPRE LOGICA CONJUNCȚIILOR INTRAPROPOZIȚIONALE

DE

GEORGE ENGLEBRETSEN (Canada)

Majoritatea logicienilor contemporani tratează referința drept o funcție a numelor (Geach) sau a pronumelor cuantificabile (Quine). Prin contrast, eu voi pleda pentru o teorie mai tradițională, conform căreia referința constituie resortul unic și propriu al expresiilor cuantificate.

[13] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958.

[14] * * * *Marxisme et existentialisme*, Paris, Plon, 1962.

Înţeleg prin „expresie cuantificată" un complex sintactic format dintr-un cuantificator şi un termen. Prin „termen" înţeleg un cuvînt sau o expresie denotativă. Denotaţia unui termen este extensiunea lui. Aşadar, „dacă", „sau", „ori de cîte ori", „toţi" etc. nu sînt termeni; ei sînt formative. Orice termen are o denotaţie. Nici un formativ nu are denotaţie [1]. Logica nu cere nicidecum ca întreaga denotaţie a unui termen să existe. Un cuantificator este un formativ nedenotativ care, cuplat cu un termen, determină o submulţime a denotaţiei respectivului termen drept referinţă a expresiei astfel formate. Aşadar, în timp ce termenii denotează, termenii cuantificaţi realizează referirea [2]. Potrivit acestei viziuni tradiţionale, un termen cuantificat în mod universal realizează referirea la întreaga lui denotaţie (face o referire distributivă); pe cînd un termen cuantificat în mod particular realizează referirea la o submulţime (nu neapărat proprie) nedeterminată (nu neapărat nedeterminabilă) a denotaţiei sale (face o referire nedistributivă).

Cei mai mulţi teoreticieni contemporani au abandonat logica silogistică ce avea la bază teoria sintaxei logice eşafodată pe aceste idei privind referinţa. Motivele lor au fost multiple. Unul era că există inferenţe pe care vechea teorie nu poate să le analizeze adecvat. Exemplele cel mai des citate sînt inferenţele cu termeni relativi şi cele ce pun în joc identităţi. În realitate, teoria tradiţională a sintaxei logice *poate* să analizeze astfel de inferenţe. Într-o serie de contribuţii recente Fred Sommers a arătat cum se poate face acest lucru extinzînd într-un mod evident vechea teorie [3]. Faptul că teoria tradiţională poate fi apărată de atacurile teoreticienilor contemporani ai logicii reprezintă el însuşi un argument puternic pentru a nu abandona în mod pripit teoria veche. În cele ce urmează îmi propun să argumentez că teoria tradiţională nu numai că posedă potenţele nebănuite puse în evidenţă de Sommers (şi care o fac comparabilă, sub aspectul sferei de cuprindere, cu logica standard a predicatelor de ordinul întîi cu identitate), dar şi întrece în anumite privinţe posibilităţile logicii contemporane standard.

În particular, vreau să argumentez că există inferenţe (şi anume cele în care intervin conjuncţii intrapropoziţionale*, pe care teoria stan-

---

[1] Pentru o expunere mai completă a acestor distincţii vezi F. Sommers, *The Logical and the Extralogical*, în *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 14 (1973).

[2] Vezi F. Sommers, *Distribution Matters*, în „Mind", 84 (1975); şi G. Englebretsen, *Denotation and Reference*, în „Philosophical Studies" (Ire.), 27 (1980).

[3] A se vedea, pe lîngă articolele citate în notele 1 şi 2, următoarele: *On a Fregean Dogma*, în *Problems in the Philosophy of Mathematics*, ed. I. Lakatos (Amsterdam, 1967); *Do we Need Identity?* în „Journal of Philosophy", 66 (1969); *On Concepts of Truth in Natural Languages*, în „The Review of Metaphysics", 23 (1969); *The Calculus of Terms*, în „Mind", 79 (1970); *Existence and Predication*, în *Logic and Ontology*, ed. M. Munitz (New York, 1973); *Logical Syntax in Natural Language*, în *Issues in the Philosophy of Language*, ed. A. MacKay şi D. Merrill (New Haven, 1976); *On Predication and Logical Syntax*, în *Language in Focus*, ed. A. Desher (Dordrecht, 1976); *Frege or Leibniz?* în *Studies on Frege*, III, ed. M. Schirn (Stuttgart, 1976); *The Grammar of Thought*, în „Journal of Social and Biological Structures", 1 (1978); *Are There Atomic Propositions?*, în *The Foundations of Analytic Philosophy*, ed. P. A. French et al. (Minneapolis, 1981); şi *The Logic of Natural Language* (Oxford, 1982).

* În original: *phrasal conjunctions* — n. trad.

dard nu le poate analiza adecvat, în timp ce teoria tradițională poate s-o facă. Iată cîteva exemple de propoziții ce conțin asemenea conjuncții :

(1) Socrate și Platon sînt greci

(2) Socrate și Platon cîntăresc 150 de kilograme

(3) Aristotel îi admiră pe Socrate și pe Platon

(4) Pianul a fost urcat la etaj de către Socrate și Platon

(5) Platon și maestrul său sînt greci

(6) Maestrul lui Platon și maestrul lui Aristotel sînt greci.

Aceste propoziții admit conjuncții intrapropoziționale (conjuncții de termeni singulari referitori) în poziții referențiale. Unii teoreticieni au argumentat că orice propoziție de acest fel este analizabilă ca o conjuncție de sub-propoziții [4]. O atare analiză funcționează destul de bine în cazul unor propoziții cum sînt (1), (3), (5) și 6). Astfel :

(1.1) Socrate e grec și Platon e grec

(3.1) Aristotel îl admiră pe Socrate și Aristotel îl admiră pe Platon

(5.1) Platon e grec și maestrul lui Platon e grec

(6.1) Maestru lui Platon e grec și maestrul lui Aristotel e grec.

Există inferențe logic valide de la (1) la (1.1), de la (3) la (3.1), de la (5) la (5.1) și de la (6) la (6.1). În schimb nu există asemenea inferențe de la (2) la (2.1) și de la (4) la (4.1).

(2.1) Socrate cîntărește 150 kg și Platon cîntărește 150 kg

(4.1) Pianul a fost urcat la etaj de Socrate și pianul a fost urcat la etaj de Platon.

Pentru o analiză adecvată a acestor tipuri de inferențe (atît a celor valide, cît și a celor nevalide) este nevoie de o descifrare adecvată a formei logice a propozițiilor ce conțin conjuncții intrapropoziționale. Faptul că (spre deosebire de conjuncțiile intrapropoziționale din (1), (3), (5) și (6)) conjuncțiile din propozițiile de felul lui (2) și (4) sînt indisolubile trebuie să se reflecte în formele logice ale acestor propoziții. Exprimîndu-ne simplu, vom spune că teoria contemporană a sintaxei logice încorporată calculului standard nu este în stare să pună în lumină deosebirea de formă logică dintre conjuncția intrapropozițională din (1) și conjuncția intrapropozițională din (2) [5]. Iar teoria tradițională poate face acest lucru.

Pentru a lămuri despre ce este vorba, să vedem mai întîi cum sînt încorporați termenii singulari (bunăoară numele și descripțiile definite) în teoria sintactică tradițională. În această privință, după cum am spus, referirea se realizează totdeauna și exclusiv de către termenii cuantificați. Dar atunci, un termen singular cum realizează referirea ? Logicienii scolastici considerau îndeobște că termenii singulari sînt implicit universali în privința cantității. Motivul e că referirea realizată de un termen singular este totdeauna distributivă. Aceasta e o cale simplă de încorporare a termenilor singulari în teoria tradițională a expresiilor referențiale. Ea nu surprinde însă suficient de riguros unicitatea sintactică a termenilor singulari. Pare nesatisfăcător să-i considerăm ca nefiind altceva decît niște termeni universali cu cuantificatori suprimați. De fapt, „oamenii" din „oamenii sînt muritori" este un asemenea termen cuantificat, impli-

---

[4] Vezi L. Gleitman, *Coordinating Conjunction in English*, în „Language", 41 (1965).

[5] Vezi G. Massey, *Tom, Dick, and Harry, and All the King's Men*, în „American Philosophical Quarterly", 13 (1976).

cit universal, fără a fi însă singular. Leibniz a semnalat că există inferențe valide, îndeosebi silogisme de figura a III-a, cu concluzii singulare. De exemplu,

Toți oamenii sînt raționali
Unul din oameni este Socrate
Deci, Socrate e rațional.

Concluzia aici trebuie să fie particulară. Astfel de considerații l-au condus pe Leibniz la ideea că termenii singulari sînt implicit cuantificați, dar că nu contează ce cuantificator alegem, pentru că un termen singular poartă implicit cu el ambii cuantificatori [6]. Această idee e pe deplin acceptabilă în lumina teoriei tradiționale. Referința lui „toți Socrate" este întreaga denotație a lui „Socrate", adică exact individul Socrate. Referința lui „unii Socrate" reprezintă o parte din denotația lui „Socrate", dar cum aceasta nu constă din mai multe părți, ci din una singură, e vorba din nou de individul Socrate. Nu contează, deci, dacă referirea la Socrate este făcută prin cuantificarea universală sau particulară a termenului „Socrate". Referința e aceeași în ambele cazuri. Așa se explică de ce în limbajul natural ne dispensăm în cazul termenilor singulari de orice semn de cantitate vizibil. Această idee leibniziană, că termenii singulari au o cantitate implicită „exotică" *— a fost exploatată temeinic de Sommers în tentativele sale de extindere a teoriei tradiționale [7].

În general, dacă „T" este un termen avînd denotația $a_1 \ldots a_n$, atunci există (sau poate fi oricînd creat de noi în mod arbitrar) un alt termen „$[a_1 \ldots a_n]$" cu aceeași denotație. Conversa nu este neapărat adevărată. De exemplu, pot să înlocuiesc „[Russell, Whitehead] au fost englezi" cu „Autorii lucrării *Principia Mathematica* au fost englezi" sau „[3, 5, 7] sînt numere impare" cu „Orice număr prim între 2 și 9 este impar"; dar pentru „[Kant, Frege] au fost prusaci" nu am un substitut comparabil. Cu alte cuvinte, uneori vrem să ne referim la lucruri pentru care nu dispunem în limbajul natural de un termen denotativ. Este ca și cum am avea denotația, dar nu și termenul. Sîntem nevoiți atunci să ne descurcăm cu ceea ce avem. Propozițiile avînd forma logică

Orice $[a_1 \ldots a_n]$ este F

se formulează în mod natural folosind conjuncții intrapropoziționale. Un termen de felul „$[a_1 \ldots a_n]$" pot să-l gîndesc ca pe un termen denotativ asemeni oricărui alt termen denotativ. Cum denotația lui este nemijlocit vizibilă, putem vorbi în acest caz de „denotație explicită". Prin cuantificarea lui obținem o expresie referitoare. Cînd este cuantificat universal, acest termen se referă la întreaga lui denotație — ca orice termen cuantificat universal. Astfel, „orice $[a_1 \ldots a_n]$" realizează o

---

[6] Ideea lui Leibniz apare în *A Paper on „Some Logical Difficulties"* din *Leibniz: Logical Papers*, ed. G. H. R. Parkinson, Oxford, 1966.

* În original „wild quantity" — n. trad.

[7] A se vedea, pe lîngă lucrările lui Sommers, și A. Noah, *Singular Terms and Predication*, Teză de doctorat (Brandeis, 1973); J. Wald, *Geach on Atomicity and Singular Propositions*, în „Notre Dame Journal of Formal Logic", 20 (1979); G. Englebretsen, *Singular Terms and the Syllogistic*, în „The New Scolasticism", 54 (1980); și G. Englebretsen, *Do we Need Relative Identity?*, în „Notre Dame Journal of Formal Logic", 22 (1981).

referire distributivă, adică la a_1 și ... și a_n. Ca atare, formele logice ale lui (1), (3), (5) și (6) sînt :

(1.2) Orice [Socrate, Platon] este grec.

(3.2) Aristotel admiră pe orice [Socrate, Platon].

(5.2) Orice [Platon, maestrul lui] este grec.

(6.2) Orice [maestrul lui Platon, maestrul lui Aristotel] este grec.

De remarcat că cuantificarea particulară a unui termen cu denotație explicită este o disjuncție intrapropozițională. Un asemenea termen, cînd este astfel cuantificat, realizează, ca orice termen cuantificat în mod particular, o referire nedistributivă. Așadar, o propoziție ca „Unii [Socrate, Platon] au fost maeștrii lui Aristotel" se formulează în mod natural în limba engleză (sau română — n.trad.) printr-o disjuncție intrapropozițională. „Socrate sau Platon a fost maestrul lui Aristotel". Mai putem observa că, întrucît pentru orice termen singular „s", avem „s" = „[s]", desprindem încă un argument pentru cantitatea „exotică" a termenilor singulari, adică „orice s" = „unii s", deoarece „orice [s]" = = „s și ... și s", iar „unii [s]" = „s sau ... sau s", și „s și ... și s" = „s sau ... sau s" = „s".

Tratînd conjuncțiile intrapropoziționale de felul celor din (1), (3), (5) și (6) ca pe niște termeni cuantificați universal de forma „$[a_1 \ldots a_n]$", putem să-i încorporăm în teoria tradițională a expresiilor referitoare și să justificăm cu ușurință validitatea unor inferențe ca „(1), deci (1.3)".

(1.3) Socrate e grec.

Inferențele de acest fel sînt entimematice. G. Massey avea dreptate să avertizeze împotriva a ceea ce el numește „manevra entimematică"[8]. Manevra constă în a lua ca o premisă subînțeleasă condiționalul corespunzător al unei inferențe (considerat a poseda validitate intuitivă, dar nu pe deplin formală). Cum o atare manevră poate fi folosită pentru a face validă *orice* inferență, ea trebuie evitată în toate împrejurările. A spune aceasta nu echivalează însă cu o condamnare a entimemelor în general. Inferențele de tipul „Ion este om. Deci Ion e rațional" sînt entimeme valide. Premisa suprimată este analitică și nu reprezintă condiționalul corespunzător[9]. Propozițiile de forma următoare sînt totdeauna analitice.

(7) Orice $[a_1 \ldots a_n]$ este $[a_1 \ldots a_n, a_m \ldots]$

Folosirea lor ca premise subînțelese ale unor entimeme este admisibilă din punct de vedere logic. Să considerăm acum inferența de la (1) la (1.3). Întreaga entimemă are forma :

Orice [Socrate, Platon] este grec
Orice [Socrate] este[Socrate, Platon]
Deci, Orice [Socrate] este grec,

adică forma unui silogism Barbara.

Inferența de la (2) la (2.3)

---

[8] Massey, *op. cit.*

[9] Entimemele admisibile sînt caracterizate mai amplu în G. Englebretsen, *Notes on the New Syllogistic*, în „Logique et analyse" 85—86 (1979).

(2.3) Socrate cîntăreşte 150 kg

este nevalidă. Dacă două inferenţe au aceeaşi formă superficială într-o limbă naturală, dar una e formal validă iar cealaltă e nevalidă, înseamnă că ele nu au aceeaşi formă logică. În particular, trebuie să căutăm o deosebire de formă logică între conjuncţia intrapropoziţională „Socrate şi Platon" aşa cum apare în (1) şi aşa cum apare în (2). (2) nu poate fi formulată prin „Orice [Socrate, Platon] cîntăreşte 150 kg", pentru că, evident, în situaţii normale nu facem în (2) o referire distributivă la cei doi indivizi, Socrate şi Platon.

Aşa cum putem construi după voie un termen $[a_1 \ldots a_n]$ avînd ca denotaţie $a_1 \ldots a_n$, putem construi şi un termen „ ↄ $a_1 \ldots a_n$ ↄ " care e un termen singular şi are ca denotaţie *grupul format din* $a_1 \ldots a_n$. Între termenul „$[a_1 \ldots a_n]$" şi termenul „ ↄ $a_1 \ldots a_n$ ↄ " există deosebiri importante. În timp ce primul este uneori singular (cînd n = 1), cel de-al doilea e singular totdeauna.

În timp ce (7) este un enunţ analitic, (8) nu este.

(8) ↄ $a_1 \ldots a_n$ ↄ este ↄ $a_1 \ldots a_n$, $a_m \ldots$ ↄ

De asemenea, orice $[a_1 \ldots a_n]$ este F dacă şi numai dacă a_1 este F şi ... şi a_n este F; dar nu e adevărat că ↄ $a_1 \ldots a_n$ ↄ este F dacă şi numai dacă a_1 este F şi ... şi a_n este F. Totuşi, pentru „s" singular, avem „s" = „ ↄ s ↄ ". Mai mult, pentru „s" singular, avem „s" = „[s]" = „ ↄ s ↄ ". Putem gîndi „[...]" ca pe o funcţie de unul sau mai mulţi termeni singulari care produce un termen general, iar „ ↄ ... ↄ " o putem gîndi ca pe o funcţie de unul sau mai mulţi termeni singulari care produce un nou termen singular.

Tratînd unele conjuncţii intrapropoziţionale, de exemplu pe cele din (2) şi (4), ca pe nişte termeni ce denotează grupuri şi sînt totdeauna singulari (avînd cantitate „exotică") conjuncţiile intrapropoziţionale se încorporează integral analizei tradiţionale. Inferenţa de la (2) la (2.3 se vede că este nevalidă, deoarece (dacă o privim ca pe o entimemă) validitatea ei formală ar necesita o premisă subînţeleasă care nu este adevărată. Astfel,

ↄ Socrate, Platon ↄ cîntăresc 150 kg

ↄ Socrate ↄ este ↄ Socrate, Platon ↄ

Deci, ↄ Socrate ↄ cîntăreşte 150 kg.

Conjuncţiile intrapropoziţionale sînt fie termeni grupali de forma „ ↄ $a_1 \ldots a_n$ ↄ ", fie termeni cu denotaţie explicită de forma „$[a_1 \ldots a_n]$". Fiecare termen de acest fel, cînd este folosit ca o expresie referitoare, este implicit cuantificat. Pentru termenii de cel de-al doilea tip, conjuncţia („şi" în limba română) este semnul cantităţii universale, iar disjuncţia („sau") — semnul cantităţii particulare. În orice caz, prezenţa termenilor singulari şi a conjuncţiilor intrapropoziţionale de termeni singulari nu reprezintă un obstacol serios pentru ideea tradiţională că orice referire se realizează prin termeni cuantificaţi (eventual implicit). Sub acest aspect, vechea teorie are un domeniu de aplicaţie ce depăşeşte pe acela al noii teorii. Reprezentanţii teoriei logice moderne n-au fost în stare să dea seama în mod adecvat de logica nuanţată a conjuncţiilor intra-

propoziționale, pentru că, asemeni beţivului ce-şi caută cheile lîngă stîlpul cu felinar, au preferat să stea în lumina mai strălucitoare a numelor şi pronumelor [10].

[Trad. din lb. engl. de *D. Stoianovici*]

REFERINȚĂ ȘI CUANTIFICARE
— cîteva însemnări pornind de la articolul lui G. Englebretsen[1]

DE

D. STOIANOVICI

Printre chestiunile discutate în contextul caracterizării comparative a logicii tradiţionale şi a celei moderne se numără şi aceea privind modul în care sînt trataţi în una şi în cealaltă termenii singulari, temeiurile şi acuitatea deosebirii lor de termenii generali, din unghiul relaţiei dintre limbaj şi realitate şi din acela al comportamentului logic al termenilor în propoziţii. Logicienilor tradiţionali li s-a reproşat de către exponenţi ai logicii moderne, încă în fazele timpurii ale acesteia, nu numai îngustimea de viziune de care suferă analiza uniformă a propoziţiilor după schema subiect-predicat, ci şi, în cadrul acestei scheme, nedistingerea predicaţiei unei însuşiri despre un individ de predicaţia unei însuşiri despre fiecare din membrii unei clase de obiecte desemnată printr-un termen general (sau — în limbaj extensional — nedistingerea relaţiei de apartenenţă la o clasă de relaţia de incluziune între clase), precum şi nerecunoaşterea specificului propoziţiilor de identitate. Rezumativ se poate spune că obiectul acestor critici l-a constituit confundarea, sau tratarea insuficient de distinctă, a unor funcţii diferite ale verbului „este" în propoziţiile de predicaţie.

În ultimele două decenii se înregistrează — după cum o arată şi bibliografia articolului lui G.E., punctele 1, 2, 3, şi 7— o reacţie revigorată la aceste critici, stăruitoare tentative ale unor autori de a reabilita sub aceste aspecte logica tradiţională, argumentînd că distincţiile menţionate sînt în fapt superflue sau, alteori, că aparatul logicii tradiţionale, eventual îmbogăţit într-un fel care să nu-i altereze în esenţă

---

[10] Un bun exemplu de zbatere sterilă a unui teoretician modern în încercarea de a da de cap conjuncţiilor intrapropoziţionale avem în P. F. Strawson, *The Asymmetry of Subjects and Predicates*, în *Language, Belief, and Metaphysics*, ed. M. Munitz şi H. Kiefer (Albany, 1970).

[1] În numărul de faţă al „Revistei de filosofie", p. 1 1 — 147. Pentru a economisi spaţiu, vom evita pe cît posibil reproducerea exemplelor lui Englebretsen, numerele ataşate lor fiind suficiente pentru ca cititorul să le poată identifica în articolul acestuia.

profilul, funcționează cu succes și dincolo de perimetrul pe care i l-au trasat criticile moderne. Într-o asemenea intenție este scris și articolul lui G.E. *Despre logica conjuncțiilor intrapropoziționale.* Autorul susține că logica tradițională — incluzînd în ea și eventuale elaborări noi ce-i conservă spiritul — nu numai că egalează în analiza inferențelor puterea logicii moderne a predicatelor cu identitate, ci o și depășește în anumite sectoare ale discursului. Argumentația sa constă din considerații logice privitoare la propoziții în care apar termeni singulari legați prin conjuncții, complexele sintactice de acest fel putînd fi numite „conjuncții intrapropoziționale".

Cadrul mai general al argumentărilor lui G.E. îl constituie teza că funcția de referire în limbaj revine în mod exclusiv complexelor constituite din cîte un termen determinat printr-o cuantificare, teză considerată de el ca făcînd parte din „teoria sintaxei logice" subiacentă silogisticii tradiționale. Nu numai termenii generali, dar nici cei singulari nu sînt, în această viziune, instrumente ale referinței prin ei înșiși, ci doar în combinație cu o determinație de cantitate — particulară sau universală. Cînd într-o propoziție apare în poziție referențială o expresie formată din doi sau mai mulți termeni singulari legați prin „și" ori „sau", expresia respectivă este uneori, potrivit analizei lui G.E., un termen general cuantificat (universal, respectiv particular), alteori — și aici e vorba, pare-se, numai de sintagme construite cu ajutorul lui „și" — un termen singular. În primul caz faptul că, de exemplu, din propoziția „Socrate și Platon sînt greci" decurge logic propoziția „Socrate e grec" s-ar explica, atunci, prin aceea că cea dintîi este o propoziție universală avînd ca subiect ceea ce G.E. numește „un termen general cu extensiune explicită", predicabil în mod universal despre Socrate (într-o propoziție unde termenul „Socrate" urmează a fi gîndit ca fiind și el cuantificat). Dealtminteri, dacă este analizată în felul propus de G.E., această inferență nu este una imediată, ci silogistică — o entimemă corespunzînd modului *Barbara* — în timp ce, după cum se știe, cea de a doua propoziție decurge *direct* din prima, dacă aceasta este tratată ca un compus molecular, în temeiul proprietății conjuncției de a implica logic pe fiecare din membrii săi.

Potrivit teoriei susținute de G.E., termenii singulari prezintă particularitatea că efectul cuantificărilor universală și particulară este, în raport cu ei, același, în ambele cazuri realizîndu-se referirea la individul care constituie denotația termenului. (În context se face trimitere la o reflecție de acest fel dintr-o însemnare logică a lui Leibniz.) Acest mod de a caracteriza termenii singulari în raport cu ideea cuantificării este considerat de autor superior celui, mai familiar în tradiția logică, după care un termen singular în poziția de subiect al unei propoziții se consideră ca avînd totdeauna o cantitate universală.

Nu se poate nega ingeniozitatea desfășurată de G.E., ca și de Fred Sommers în lucrările citate în bibliografia articolului, în utilizarea ideii de cuantificare din logica tradițională cu intenția de a face analizabile și justificabile cu ajutorul ei *în cadrul silogisticii* relații logice pe care logica modernă le plasează într-un capitol al logicii net delimitat de silogistică și considerat mai fundamental decît aceasta. Chiar dacă nu împărtășim spiritul general în care sînt întreprinse și găsim că rezultatele la care au

condus nu îndreptățesc tezele globale la susținerea cărora sînt menite să servească, putem fi de acord că tentativele de acest fel au, cel puțin potențial, meritul de a promova explorarea cît mai departe împinsă a virtualităților eventual încă neexplicitate ale unor teorii logice tradiționale. Chiar dacă este iluzorie credința că instrumentele semantice și formale ale acestei logici au — sau pot dobîndi, prin ajustări și adăugiri — o aplicabilitate ce depășește mult limitele a ceea ce se înțelege, în terminologia logică contemporană, prin silogistică, investigațiile și construcțiile speciale susținute de această credință nu pot fi apriori considerate sterile.

Pentru a ne lămuri în ce măsură analiza specială din articolul lui G.E. îndreptățește concluzia sa că în cazul propozițiilor ce conțin termeni singulari legați prin conjuncții „vechea teorie" oferă rezolvări nu numai comparabile cu cele ale teoriei moderne, ci este chiar superioară acesteia, putem proceda convenabil prin întrebări mai particulare, ca : (a) Există scheme de inferență valide (respectiv nevalide) cu astfel de propoziții, pe care teoria tradițională, dezvoltată în felul lui G.E., le poate analiza cu succes, iar cea modernă nu? (b) Dacă, drept răspuns la (a), va trebui să admitem că rezultatele celor două teorii, în cazul tipului de propoziții considerat, concordă, sînt soluțiile lor la fel de bune în lumina unor criterii ca simplitatea, eleganța, acordul cu intuițiile noastre logico-lingvistice? (c) În ce măsură dezvoltările lui G.E., în particular modul său de a opera cu ideile de termen și cuantificare, sînt cu adevărat o explicitare a virtuților unei teorii coerente preexistente (numită de el „vechea teorie" sau „teoria logică tradițională"), și nu ceva diferit în fond, deși formulat într-un limbaj care creează impresia unei continuități? Să vedem, pe scurt, ce răspunsuri am putea da la astfel de întrebări.

După ce consemnează ca valide patru și ca nevalide două din cele șase inferențe prezentate ca exemplificări în articolul său și arată cum se justifică validitatea celor dintîi cînd conjuncțiile intrapropoziționale de un anumit tip sînt interpretate drept termeni cuantificați universal, iar apoi observă că în cazul celorlalte două nevaliditatea — constatată intuitiv — impune să admitem că în premisele respective conjuncțiile intrapropoziționale, în pofida formei lingvistice identice, au o formă logică diferită față de cazurile de mai înainte, G.E. conchide că „prezența termenilor singulari și a conjuncțiilor intrapropoziționale de termeni singulari nu prezintă un obstacol serios pentru ideea tradițională că orice referire se realizează prin termeni cuantificați..." (p. 146). Să admitem că este așa. Nu se vede totuși cum ar îndreptăți aceasta afirmația mai tare, făcută imediat după aceea, că „sub acest aspect, vechea teorie are un domeniu de aplicație ce *depășește pe acela al noii teorii*" (subl. ns.— *D.S.)* și că teoria modernă „nu dă seama în mod adecvat de logica nuanțată a conjuncțiilor intrapropoziționale" *(ibidem)*. Pentru că potrivit logicii propoziționale moderne verdictele de validitate, respectiv de nevaliditate, vor fi, cum este imediat evident, exact aceleași în exemplele prezentate, alta fiind doar *explicația* deosebirii de structură logică dintre propozițiile (1), (3), (5) și (6), pe de o parte, și (2) și (4) pe de alta : în timp ce potrivit analizei propuse de G.E., legarea prin „și" a doi termeni singulari generează uneori un termen general, alteori unul singular (sau, cum mai spune el, „indisolubil"), analiza făcută conform logicii

propoziționale moderne ne spune, respectiv, că uneori un astfel de „și" reprezintă o conjuncție verifuncțională, iar alteori nu. (Expunerile logicii propoziționale, îndeosebi cele care zăbovesc mai mult asupra coresponden-țelor dintre conectorii verifuncționali și conjuncțiile din limbile naturale, semnalează de obicei utilizările lui „și" diferite de cele prin care se exprimă funcția de adevăr numită „conjuncție". Dealtfel, cum se știe, utilizarea exemplificată de propozițiile (2) și (4) la G. E. nu este singura de acest fel.)

Așadar, afirmația că „vechea teorie" ar avea un domeniu de aplicație mai întins decît cea modernă cînd este vorba de conjuncții intrapropoziționale nu-și găsește acoperirea în analiza celor șase exemple. Iar o comparație a celor două modalități de analiză după criterii cum sînt cele menționate mai sus la punctul (b) găsim că este în dezavantajul celei dintîi. În timp ce tratînd pe „și" din (1) „Socrate și Platon sînt greci" ca pe o conjuncție verifuncțională, inferența de la (1) la (1.3) „Socrate e grec" este imediată (și de o simplitate extremă), G.E. trebuie să explice această inferență ca pe o entimemă silogistică avînd ca premisă subînțeleasă propoziția în care termenul „general" obținut prin unirea termenilor singulari „Socrate" și „Platon" cu ajutorul lui „și" este enunțat despre termenul „Socrate", validitatea inferenței fiind efectul caracterului analitic al acestei din urmă propoziții. (Pentru a merge mai departe cu comparația după criteriile formale ale simplității și eleganței, ar trebui să știm care este statutul conjuncțiilor *inter*propoziționale în analiza lui G.E., ceea ce nu apare precizat în articolul său.)

Sub aspectul concordanței cu intuiția logico-lingvistică, nu vedem cum tratarea conjuncțiilor intrapropoziționale ca operatori care din termeni singulari generează, după caz, termeni generali sui-generis (cu „extensiune explicită") sau tot singulari ar putea să reclame vreo superioritate față de teoria logică modernă. Ideea de cuantificare „exotică" *(wild quantity)* a termenilor singulari ni se pare mai degrabă un artificiu ingenios ce permite acomodarea acestei categorii de termeni la silogistică în formularea ei tradițională, decît o modalitate de a face o analiză semantică adecvată, nuanțată a lor și a propozițiilor în care apar. Artificialitatea propoziției căreia în analiza lui G.E. i se atribuie, în felul arătat ceva mai sus, rolul de premisă subînțeleasă în inferarea lui (1.3) din (1), ține, dealtfel, nu numai de cuantificarea termenului singular care joacă în ea rolul de subiect, ci deopotrivă de caracterul „termenului" construit pentru a funcționa în ea ca predicat. Cum însă problema are ramificații mai întinse[2], ne mărginim aici, pentru a rămîne în limitele în care se înscriu analizele lui G.E., să o abordăm doar indirect, din perspectiva punctului (c) de mai sus.

În articolul său, G.E. atribuie, cum am văzut, teoriei logice tradiționale ideea că „referirea se realizează totdeauna și exclusiv de către termeni cuantificați" și scrie, în particular, că „logica scolastică considera îndeobște *(generally held)* că termenii singulari sînt implicit universali în privința cantității" (p. 143). În realitate, situația nu este atît de simplă și de clară. A.N. Prior, care în a sa *Formal Logic* se oprește pe larg,

[2] Unele considerații despre funcțiile logice ale termenilor singulari, cu referire implicită la F. Sommers, am prezentat în comunicarea *Singular Terms and Statements of Identity*, apărută în vol. *Logic, Language, and Probability* (ed. by R. J. Bogdan and Illka Niiniluoto), D. Reidel Publishing Co., 1973, p. 41—48.

și cu documentație istorică, asupra statutului termenilor singulari și generali în logica tradițională și în cea modernă (cf. partea a II-a, cap. III, § 1), spune de fapt ceva de-a dreptul contrar. În această chestiune, scrie el, „la scolastici, răspunsul e de asemenea (adică, la fel ca la Aristotel — n.n.) ambiguu. Ei... tindeau să clasifice singularele ca pe o varietate specială a universalelor *sau* particularelor, și *îndeobște (generally) ca particulare*"[3]. Drept ilustrare este citat la Prior un pasaj edificator din Petrus Hispanus. Aceeași tendință o constatăm la un alt logician scolastic proeminent, William Sherwood[4]. Despre un mod unitar de tratare a termenilor singulari și a propozițiilor în care ei figurează ca subiecte nu poate fi, deci, vorba în logica tradițională.

G.E. poate, desigur, să replice că analiza pe care el o propune este în spiritul logicii tradiționale cel puțin în privința deciziei de a trata propozițiile singulare ca fiind asimilabile propozițiilor cu subiect general — indiferent dacă celor universale sau celor particulare. (În fapt, el și adoptă finalmente un al treilea punct de vedere, anume că termenii singulari sînt totdeauna cuantificați implicit, dar că este indiferent dacă cuantificarea lor este privită ca fiind universală sau singulară). Nici în această privință însă logica tradițională nu se prezintă monolitic dacă nu excludem din cuprinsul ei (pe ce temei am face-o?) pe un Petrus Ramus sau lucrări mai recente dar considerate a fi sinteze de autoritate ale materialului logicii tradiționale, cum este tratatul de logică al lui J.N. Keynes. Acesta din urmă distinge pregnant cele două categorii de termeni și scrie că „drept test sau criteriu pentru un nume general (prin contrast cu unul singular — n.n.) ne poate servi... posibilitatea de a-i prefixa cu sens cuvintele *toți* sau *unii*"[5]. Potrivit acestei viziuni, așadar, nu numai că termenii singulari nu au nevoie de prefixarea unor semne de cantitate pentru a putea realiza referirea, ci cuantificarea este considerată în cazul lor lipsită de sens. Într-adevăr, ideile de *toți* (sau *orice)* și *unii* sînt organic legate de utilizarea pentru referire a termenilor *generali:* o enunțare cu subiect general necuantificat nu are un înțeles precis și condiții de adevăr bine determinate. Am putea spune, pentru a sublinia cu toată pregnanța teza din textul lui Keynes, că într-un discurs unde pentru referire nu s-ar utiliza decît termeni singulari, noțiunea de cantitate, referitor la subiectele propozițiilor, nici nu și-ar găsi locul.

Poate că nu toată lumea consideră la fel de evidente aceste lucruri. Oricum, însă — pentru a reveni la întrebarea (c) de mai sus — pornind de la date de felul celor pe care le-am menționat, este cu siguranță mai îndreptățit ca în loc de o „teorie sintactică tradițională" să vorbim de o pluralitate de teorii sau opțiuni, de o neuniformitate a logicii tradiționale în tratarea singularelor, și aceasta nu numai de la un autor la altul, în raport cu același context problematic, ci uneori chiar la același autor în contexte diferite, de pildă după cum e vorba de clasificarea termenilor și a propo-

---

[3] A. N. Prior, *Formal Logic*, Oxford at the Clarendon Press, 1962, p. 159—160. Sublinierile îmi aparțin — D.S.

[4] Vezi *William of Sherwood's 'Introduction to Logic'*, translated with an introduction and notes by Norman Kretzmann. Univ. of Minnesota Press, 1966, p. 30—31, inclusiv nota 38.

[5] J. N. Keynes, *Studies and Exercises in Formal Logic*, Mc Millan and Co. Ltd., London, 1928, p. 12.

zițiilor sau de teoria inferențelor cu propoziții categorice. Rădăcinile acestei situații nesatisfăcătoare se găsesc, după cum se știe, în scrierile logice ale lui Aristotel, iar dăinuirea ei trebuie, pe semne, explicată prin atașamentul față de litera acestora. Și pentru a descuraja concluzia pripită că ar trebui favorizată o interpretare a textelor aristotelice în sensul asimilării singularelor uneia sau alteia din cele două tipuri de propoziții cu subiect general, e suficient să luăm aminte la acel pasaj dintr-un comentator antic atît de competent ca Alexandru din Afrodisias, pasaj pe care Lukasiewicz îl citează în cap. I, §2 din monografia sa consacrată silogisticii lui Aristotel și în care se spune că la acesta din urmă împărțirea propozițiilor (premiselor) în universale și particulare se aplică doar generalului, nu și singularului (nu și „la ceea ce este numeric unul").

Nu poate fi, deci, vorba, în tentative de felul celor ale lui Englebretsen sau Sommers, de reluarea unei teorii tradiționale unitare și pe deplin coerente, ci doar a *uneia din ideile* prezente în logica tradițională, idee inventată, poate, doar pentru a se putea include cu cît mai puține modificări termenii singulari într-o teorie logică — silogistica lui Aristotel — care pare să fi fost construită inițial (indiferent care va fi fost motivul) vizînd doar propozițiile cu termeni generali. Pe de altă parte, ideile moderne despre referință, termenii singulari și cuantificare nu e îndreptățit să fie considerate, cum pare a voi să sugereze articolul lui G.E., drept inovații introduse oarecum gratuit și fără o cîntărire temeinică a meritelor lor comparativ cu cele ale punctelor de vedere mai vechi. Mai degrabă, ele și-au croit drum, cel puțin în parte, pornind de la sesizarea limitelor și imperfecțiunilor de un fel sau altul ale vechilor teorii. De altminteri, și în teoriile logice și semantice moderne problematica referinței, inclusiv specificul și funcțiile logice ale termenilor singulari, continuă să fie un cîmp de investigație și de controverse.

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

200 de ani de la moarte

DENIS DIDEROT, CEL DIN SCRISORILE SALE *

Mai bine întîrzie săvîrșirea unei anumite acțiuni, decît să te grăbești să comiți o nedreptate.

★

Îmi place să cred, pentru onoarea omenirii, că pămîntul a acoperit și va mai acoperi o infinitate de ființe care n-au săvîrșit decît fapte bune. Sînt adeptul unei filosofii care premărește speța umană. A înjosi înseamnă a încuraja viciul. Dacă raportez oamenii la imensitatea spațiului ce se află deasupra capetelor lor sau sub picioarele lor, îi reduc la dimensiunile unor furnici care se zbuciumă într-un furnicar și mi se pare că, micșorîndu-se, viciile și virtuțile lor sînt egale cu zero.

★

Crîngurile acestea mă încîntă. Aici aș vrea să locuiesc, aici aș visa ; aș trăi simțăminte gingașe ; aș spune vorbe duioase ; aș iubi după placul inimii... Minunat loc mai e acest crîng ! Cînd îți aduci aminte de el cum poți să mai suporți simetria palatului Thuilleries și plictisitoarea promenadă de la Palais-Royal, unde toți copacii sînt ciuntiți în chip de căpățînă de varză, unde te înăbuși, deși grădinarii și-au dat atîta silință, curățind, tăind, smulgînd, stricînd totul, ca să-ți dea iluzia că dispui de puțin aer și spațiu ?

★

— Spune-mi, te-ai gîndit vreodată serios ce înseamnă a trăi ? Înțelegi clar cum e posibil ca o ființă să poată trece vreodată de la starea de ne-ființă la aceea de viață ? Un trup crește sau se micșorează, se mișcă, se odihnește ; dar dacă nu trăiește prin el însuși, crezi oare că o schimbare, oricare ar fi aceasta, i-ar putea da viață ? A trăi nu e tot una cu a se mișca ; e cu totul altceva. Un corp în mișcare lovește un corp în repaus și acesta din urmă se pune în mișcare ; dar oprește, accelerează un corp lipsit de viață, adaugă-i sau ia-i o parte din el, organizează-l, adică rînduiește-i

---

* Extrase din volumul *Diderot. Scrisori către Sophie Volland.* Traducere de Sanda Oprescu. Selecție, prefață și note de Angela Ion, București, Edit. Univers, 1982.

părțile componente cum vrei : dacă sînt lipsite de viață, nu vor trăi nici într-o poziție, nici într-alta, orice le-ai face... Simțirea și viața sînt veșnice. Ceea ce trăiește a trăit din totdeauna și va trăi întru vecie. Singura deosebire între viață și moarte, după cîte știu eu, este că în prezent trăiești în ansamblu și că dizolvat, risipit în molecule, peste douăzeci de ani vei trăi pe bucățele...

Toată seara am petrecut-o tachinîndu-mă pe seama paradoxului meu. Mi se ofereau niște pere frumoase care trăiau, struguri care gîndeau, iar eu ziceam : Cei ce s-au iubit în timpul vieții și cer să fie înhumați unul alături de celălalt poate că nu sînt chiar atît de nebuni cum cred oamenii. Poate că rămășițele lor se apropie, se amestecă și se contopesc ! Cine știe ? Poate că nu au pierdut orice sentiment, orice memorie privind starea lor anterioară... judecăm viața elementelor călăuzindu-ne după viața masei grosolane ! Poate că sînt lucruri foarte diverse.

★

— Deci, filosofule, ziceai că cu cît vor fi mai mulți gînditori la Constantinopol, cu atît se vor face mai puține pelerinaje la Mecca. — Da. — Sînt de aceeași părere cu dînsul. — Sînt convins chiar că, atunci cînd într-o anumită capitală are loc o acțiune religioasă anuală și comună, aceasta poate fi considerată ca o măsură destul de sigură a progresului necredinței, a coruperii moravurilor și a declinului superstiției pe plan național... — A, da ! Cred că această scădere are o limită ; lumina nu progresează la infinit ; nu ajunge pînă la mahalale. Acolo poporul e prea înapoiat, prea nenorocit, prea ocupat : acolo se oprește lumina.

★

Ar trebui însă, înainte de asta, ca un suveran să fie pe deplin încredințat că dragostea poporului său este singura bază a puterii sale. Dacă, de teamă ca nu cumva zidurile palatului său să nu se surpe spre exterior, le va căuta niște proptele, se vor găsi mai devreme sau mai tîrziu, forțe care să i le surpe spre interior.

★

Un suveran prudent își va izola locuința de aceea a zeilor. Dacă aceste două edificii sînt prea apropiate, tronul va fi deranjat de altar și altarul de către tron și se va ivi o zi cînd, ciocnindu-se mai violent se vor dărîma reciproc.

★

A săvîrși fapte bune, a distinge adevărul de minciună, iată ce deosebește un om de un alt om ; restul e egal cu zero. Viața e atît de scurtă, autenticele ei exigențe sînt atît de limitate și cînd mori e atît de puțin important dacă ai fost cineva sau nu ! În final nu e nevoie decît de o pînză grosolană și de patru scînduri de brad.

★

Natura, care ne-a condamnat să îndurăm tot soiul de necazuri, a îngăduit ca, fără voia noastră, timpul să le atenueze pe toate : din fericire, pentru conservarea nefericitei spețe umane, aproape nimic nu rezistă consolării aduse de timp.

★

Cînd îmi revin după aceste accese de violenţă deplasată, cum le numesc ei, sînt din nou aşa cum trebuie să fiu şi-mi vine să zic : Oameni buni, ori rupeţi orice fel de relaţii cu indivizii pasionaţi, ori fiţi pregătiţi sufleteşte să înfruntaţi asemenea ieşiri nelalocul lor ; cînd bate vîntul te închizi în casă sau te resemnezi să-ţi intre praf în ochi.

★

Iată-mă exact în acelaşi loc unde mă aflam anul trecut pe vremea asta : sînt oare mai fericit ca atunci ? Nu. Cum aşa ? Treizeci de ani de experienţă în ceea ce priveşte trecutul nu sînt de ajuns ca să-mi pierd iluziile în privinţa viitorului ? Durerea mă uimeşte totdeauna, iar atunci cînd se iveşte vreo plăcere, mi se pare că mă aşteptam la ea.

★

Printre altele, imaginează-ţi un popor ale cărui legi prevăd recompense pentru acţiunile virtuoase şi unde monarhul este subordonat unui consiliu de cenzori, care-l ceartă cînd greşeşte şi-i scrie istoria domniei cînd mai este în viaţă.

Acest consiliu e alcătuit din doisprezece mandarini. Se întrunesc cu toţii în fiecare zi. În sala de consiliu se află o ladă mare, toată numai ferecături, dar cu o despicătură în capac pe unde se aruncă diverse memorii parafate ce vor sluji la întocmirea istoriei domniei. Aceste memorii constituie încă de pe acum o colecţie de trei, patru sute de volume.

Tatăl celui ce domneşte acum a vrut să ştie cum se vorbeşte despre el în aceste memorii. Curiozitatea sa dovedeşte că era un monarh rău, căci un om de omenie n-ar fi făcut una ca asta : a pus să se deschidă lada sacră şi a descoperit că nedreptăţile domniei erau înfăţişate într-o lumină necruţătoare. Se înfurie pe loc, îl chemă pe preşedintele consiliului, îi reproşă îndrăzneala avută şi pune să i se taie capul. Această atrocitate n-a fost omisă din memoriile depuse în ziua următoare, iar noului preşedinte i s-a tăiat de asemenea capul ; şi urmaşul a avut aceeaşi soartă. Cel de-al patrulea s-a înfăţişat fiarei sălbatice ; în faţa lui mergea un sclav ce căra un sicriu, şi iată ce i-a spus împăratului : „Vezi bine că nu mă tem de moarte, căci uite-mi coşciugul, poţi să-mi iei capul. Degeaba nădăjduieşti să reduci adevărul la tăcere. Totdeauna va rămîne o voce care să vorbească, orice ai face. Porunceşte să mi se taie capul ; mai bine mort decît supus unui stăpîn hotărît să-i ucidă pe toţi oamenii cinstiţi din împărăţia sa".

Monarhul, impresionat de curajul mandarinului, s-a schimbat şi a devenit mai bun ; şi odată devenit mai bun, pariez că n-a mai pus să se deschidă lada.

★

Continuîndu-se convorbirea despre natura umană, am ajuns la următoarea întrebare : cum se face că unii proşti reuşesc totdeauna şi unii oameni inteligenţi eşuează în tot ceea ce întreprind, în asemenea măsură încît ai zice că unii par a fi fost din veac predestinaţi să fie fericiţi şi alţii nefericiţi ? Am răspuns că viaţa este un joc al întîmplării ; că proştii nu joacă destul de multă vreme ca să culeagă roadele prostiei lor, dar nici

cei cu scaun la cap ; lasă zarurile din mînă exact în momentul cînd norocul avea să se întoarcă, astfel încît, după părerea mea, un prost norocos şi un deştept nefericit sînt două fiinţe care n-au trăit îndeajuns.

★

Cineva a afirmat că dacă există sau nu un Dumnezeu e imposibil să-l introduci, fie în natură, fie într-o problemă abstractă, fără ca totul pe dată să devină obscur.

★

Despotismul constituie cea mai cumplită tentaţie, omul nu-i poate rezista. Cel ce poate săvîrşi orice fără să dea socoteală, face mult rău. Cunosc o grămadă de oameni care, fără să-şi dea seama, au un caracter foarte violent şi trec prin momente cînd sînt extrem de nedrepţi ! Ştiu atîţia care nu suportă să li se răspundă sau să li se reziste ; îşi tratează subalternii cu atîta aroganţă, asprime şi dispreţ, exercită o tiranie atît de inumană asupra tuturor celor ce depind de ei, încît îndrăznesc să afirm că nu le mai lipseşte decît un cîmp mai larg de acţiune sau poate titlul şi puterea... Ce puţin ne cunoaştem pe noi înşine şi ce bine ne-a slujit natura cînd ne-a situat pe nişte trepte inferioare. Caligula să fi fost fiul unui pantofar roman, n-ar fi ucis decît muşte.

★

Natura cînd ne-a plămădit nu ne-a înzestrat cu nici un pic de răutate : educaţia proastă, exemplele proaste, legislaţia proastă ne corup. Dacă greşesc în această privinţă, am cel puţin mîngîierea că greşeala izvorăşte din străfundurile inimii mele şi mi-ar părea tare rău ca experienţa sau raţionamentele să-mi dovedească vreodată contrariul ; ce m-aş face ? Ar trebui fie să trăiesc singur, fie să-mi închipui fără încetare că sînt înconjurat numai de oameni răi ; nici una din aceste soluţii nu-mi convine.

★

Cum aşa, mi-am zis, un astronom îşi petrece treizeci de ani din viaţă în vîrful unui observator, cu ochiul lipit zi şi noapte de un telescop ca să determine mişcarea unui astru, şi nimeni nu se va strădui să se studieze pe sine însuşi, nimeni nu va avea curajul să-şi ţină la zi un registru cuprinzînd toate gîndurile minţii, toate simţămintele inimii, toate durerile şi bucuriile sale ; vor trece aşadar veacuri nenumărate fără să se poată şti dacă viaţa e un lucru bun sau rău, dacă firea omenească e bună sau rea, ce anume ne face fericiţi sau nefericiţi. Omului i-ar trebui însă mult curaj ca să nu ascundă nimic.

★

Vai, ce comedie bună ar fi lumea asta, dacă n-am avea şi noi cîte un rol de jucat ; dacă am vieţui într-alt punct al spaţiului, de pildă în acele intervale dintre sferele cereşti unde moţăie zeii lui Epicur, foarte, foarte departe, într-un loc de unde globul ăsta pe care păşim atît de ţanţoşi, se vede cel mult cît un dovleac, dacă am putea observa printr-un telescop nesfîrşita varietate a diverselor atitudini adoptate de aceşti

purici cu două picioare, numiți oameni ! Nu vreau să mai văd scenele oferite de viață decît reduse la dimensiuni cît mai mici, pentru ca cele atroce, desfășurîndu-se într-un spațiu infim și avînd actori minusculi să nu-mi mai poată inspira nici groază, nici durere violentă. *Și totuși nu ți se pare ciudat faptul că revolta pe care ne-o stîrnește nedreptatea depinde de spațiu și de dimensiuni?* Mă apucă furia dacă un animal mare atacă un altul pe nedrept. Puțin îmi pasă dacă doi atomi se sfîșie reciproc ; ce influență mare au simțurile asupra moralei noastre !

★

Eu unul iert tot ceea ce pasiunea îi inspiră omului. Doar consecințele mă șochează. Și-apoi, știi prea bine că totdeauna am fost apărătorul marilor pasiuni ; numai ele mă emoționează... Din ele izvorăsc operele geniale și odată cu ele se și sting ; ele îl creează pe scelerat, dar tot ele pe entuziastul care-l va înfățișa pe scelerat în adevărata sa lumină. Dacă faptele cutremurătoare ce ne dezonorează speța sînt comise sub impulsul pasiunilor, sub același impuls sînt săvîrșite și tentativele minunate ce ne înalță.

★

Un bărbat frumos este acela pe care natura l-a alcătuit astfel încît să-și îndeplinească cel mai ușor cele două funcții principale : conservarea individului, ceea ce se manifestă în mai multe domenii și perpetuarea speciei, ceea ce se manifestă într-unul singur. Dacă cumva, datorită utilizării mai dese sau obișnuinței i-am dezvoltat aptitudini deosebite vreunei părți a trupului nostru în detrimentul alteia, nu mai avem de-a face cu frumusețea omului așa cum l-a lăsat natura, ci cu acea frumusețe specifică unei anumite funcții sociale... S-ar părea că antichitatea a vrut să ne prezinte cele două laturi extreme ale fenomenului prin intermediul a două sculpturi : Apolo este omul inactiv, Hercule este omul care muncește ; la acesta din urmă totul este exagerat, la celălalt nimic nu dă în vileag vreo activitate specifică. Încă nu a înfăptuit nimic, dar pare apt să înfăptuiască orice.

★

Un popor convins că nu legile drepte ci doar credința în Dumnezeu îi face pe oameni să fie cinstiți, nu mi se pare un popor înaintat... Credința în Dumnezeu creează inevitabil un număr aproape egal de fanatici și de credincioși. Pretutindeni unde se admite un Dumnezeu există și un cult ; pretutindeni unde există un cult, ordinea firească a îndatoririlor morale e coruptă.

★

Religia creștină s-a stins aproape complet în Anglia. Există nenumărați deiști, aproape nici un ateu, iar cei ce sînt atei se ascund. Pentru ei, ateu și scelerat sînt cuvinte aproape sinonime. Prima dată cînd domnul Hume a fost acasă la baron (d'Holbach), a stat alături de el. Nu știu în ce ordine de idei filosoful englez i-a zis baronului că nu crede în existența ateilor și că n-a văzut niciodată așa ceva. Baronul i-a spus : „Număra-

ţi-ne pe toţi cîţi sintem aici". Eram optsprezece. Baronul a adăugat : „Nu-i rău că vă pot arăta din capul locului cincisprezece : ceilalţi trei nu prea ştiu ce să creadă în această privinţă".

Poeţii, artiştii, toată stirpea asta e atît de ciudată, atît de năstruşnică, duşmăneşte aşa de tare îngrădirile de tot felul încît ar trebui să i se îngăduie orice, să zburde, să se lovească, să-şi julească nasul, să se ridice de jos, să rîdă, să ţipe, să plîngă şi nimic din ceea ce face să nu fie luat în seamă. Oamenii aceştia sînt asemenea copacilor pe care-i întîlneşti în cale. Te loveşti cu piciorul de rădăcinile lor, cînd ies uneori din pămînt, dar n-ai decît să-ţi freci puţin piciorul, să ridici mîna şi să culegi cîteva din delicioasele fructe ce cresc în copac şi sînt oferite tuturor.

Am alcătuit un dialog între d'Alembert şi mine : discutam destul de vesel şi chiar destul de limpede, în ciuda aridităţii şi dificultăţii subiectului. După acest Dialog mai urmează unul mult mai intens care-l lămureşte pe cel dintîi : se intitulează : *Visul lui d'Alembert.* Interlocutorii sînt : d'Alembert care visează, Domnişoara d'Espinasse, prietena lui d'Alembert şi doctorul Bordeaux... Lucrarea e nemaipomenit de extravagantă şi cuprinde totodată cea mai profundă filosofie ; mi-a trebuit multă abilitate ca să-i atribui ideile mele unui om care visează : adesea trebuie să-i dai înţelepciunii aspectul nebuniei, ca să-i uşurezi intrarea în circuit.

Ieri am participat la o cină foarte ciudată : am petrecut aproape toată ziua la un prieten comun, cu doi călugări cîtuşi de puţin bigoţi. Unul dintre ei ne-a citit primul volum al unui tratat de ateism nou-nouţ şi foarte viguros, plin de idei inedite şi îndrăzneţe ; şi m-am lămurit astfel că această doctrină este doctrina curentă pe coridoarele mănăstirilor.

EDUCAȚIA ATEISTĂ ȘI MODERNIZAREA RELIGIEI

DE

CONSTANTIN CUCIUC

Activitatea de formare a convingerilor ateiste reprezintă un proces amplu de afirmare a concepției materialist dialectice și istorice, de educare permanentă, prin forme și mijloace variate, a omului nou, cu o cultură temeinică și o profundă conștiință socialistă. Formarea omului nou, fără credințe religioase, mistice, revoluționează întregul sistem de gîndire, revalorifică, din perspectivă laică, multe valori tradiționale, promovează activitatea socială care nu mai cuprinde și practici religioase. Indiferent de forma în care se manifestă religiozitatea, ea influențează într-un fel sau altul viața societății de la cel mai rarefiat domeniu teoretic, pînă la munca productivă cotidiană. „Persistența unor concepții mistice, retrograde în gîndirea unor oameni — subliniază secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — frînează afirmarea lor plenară în viața societății"[1].

Educația ateistă se realizează printr-un sistem complex de forme și activități[2]. Răspîndirea științei și culturii — realizată prin toate instituțiile de educație și învățămînt, universități cultural-științifice, expuneri și conferințe, cercuri, cum ar fi „prietenii adevărului" sau „prietenii științei", seri cultural-științifice, „demonstrații și experiențe pentru toți" ș.a. — are un rol important în educația ateistă. Ea afirmă într-un mod nou, superior, vechea opoziție, ireductibilă, dintre știință și religie. Dar, educația ateistă se realizează și prin unele forme specifice și concrete, organizate la nivelul diferitelor colectivități, începînd cu localitățile și întreprinderile și pînă la nivelul județelor. Aceste cercuri de ateism, cursuri și expuneri în legătură cu religia și ateismul, brigăzi și colective de agitatori cu asemenea profil, comisii constituite în școli sau comune cu scopul de a cerceta permanent evoluția fenomenului religios și de a prezenta periodic propuneri în vederea optimizării educației ateiste, — toate acestea participă nemijlocit la procesul formării conștiinței socialiste. Li se adaugă și preocupările pentru laicizarea unor manifestări tradiționale (colinde, urături, obiceiuri, forme și motive în pictură, arhitectură, port),

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 19, București, Edit. politică, 1980, p. 252.

[2] Vezi Petre Datculescu, *Educația materialist-științifică a tineretului*, București, Edit. politică, 1980, cap. IV.

pentru reliefarea și accentuarea caracterului nereligios al unor relații, structuri, concepții, forme de comunitate, deprinderi morale, acte solemne, ritualuri și simboluri etc.

Cercetarea modului concret în care se desfășoară procesul de educație ateistă evidențiază însă și persistența unor aspecte de formalism, începînd de la modul de organizare și funcționare și pînă la conținutul științific al acestei activități. Unele forme și metode mai vechi de educație ateistă au ajuns banale, și-au pierdut vigoarea și capacitatea de atragere și convingere.

Se știe că diferitele aspecte ale conștiinței sociale nu se dezvoltă uniform și simultan. Conștiința științifică a căpătat o amploare deosebită în condițiile revoluției tehnico-științifice contemporane. Au sporit preocupările în legătură cu morala și umanismul. În ansamblul formelor conștiinței, religia pare cea mai statornică și mai conservatoare. În general, dogmele diferitelor culte și chiar modul lor de organizare rămîn stabile vreme îndelungată. Pentru realizarea cu succes a educației ateiste se resimte însă necesitatea unei imagini cît mai realiste asupra religiei. În umbra conservatorismului și sub aparența stabilitate religia trece, mai ales după ultimul război mondial, printr-un proces intens de modernizare. Drept urmare, în unele țări se constată o revitalizare a stării de religiozitate și o creștere a numărului de credincioși [3]. Totodată, religia caută să se adapteze și să se integreze social, ceea ce determină și un fenomen de deteologizare, manifestat după părerea lui Henri Desroche, sub triplu aspect : ca deconfesionalizare, declericalizare și desacralizare [4].

Între procesul de modernizare a societății în general, și religie, relațiile nu sînt pretutindeni uniforme. Cercetările au reliefat o gamă destul de diferențiată a acestor raporturi. Cei mai mulți autori constată rolul negativ al religiei în procesul de modernizare socială. N.M. Hansen, spre exemplu, remarcă faptul că religiile s-au format de-a lungul secolelor și reprezintă astăzi moduri tradiționale de viață la care oamenii renunță cu greu. În raport cu dinamica socială religia este un element de obstrucție, se împotrivește tendințelor de schimbare și discontinuitate. A. și J. Niehoff studiind asimilarea informațiilor științifice și tehnice moderne în cadrul unui mediu religios și tradițional, au ajuns la concluzia că mediul respectiv influențează, blochează sau denaturează aceste informații. Pentru a stimula influența pozitivă și a preveni pe cea negativă se impune cercetarea mai atentă a fenomenului religios, mai ales în statele în curs de dezvoltare [5]. Numeroși alți autori opinează că cercetarea religiei reprezintă o necesitate pentru multe societăți actuale. Această concluzie realistă confundă însă uneori religiozitatea cu tradiția, cu aspecte antropologice, de psihologie a popoarelor.

Alte cercetări au relevat rolul pozitiv pe care l-a avut uneori religia în procesul de eliberare națională, de decolonizare și reconstrucție economică, în efortul de conservare a unor valori culturale. Referindu-se,

---

[3] Maurice Freedman, *Antropologie sociale et culturelle*, în *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, T. 1, part. II, Mouton, U.N.E.S.C.O., 1978, p. 56.

[4] Henri Desroche, *Sociologies religieuses*, P.U.F., Paris, 1968, p. 27 și urm.

[5] A. and J. Niehoff, *The Influence of Religion on Socio-Economic Development*, în „International Development Review", 1966, 2, p. 6.

în primul rînd, la țări din lumea a treia, unde religia se îmbină mai intim cu tradiția și obiceiurile populare, s-a formulat ipoteza că neglijarea religiei a avut unele consecințe negative chiar pentru activitatea practică economică. Spre exemplu, la stabilirea condițiilor și strategiilor de dezvoltare, religia a fost considerată un factor minor și neglijată. Dar, prin aceasta, nu înseamnă că ea a și dispărut, ci a continuat să acționeze nestînjenită și necunoscută. O asemenea concluzie sugerează necesitatea de a fi cercetate mai atent toate aspectele vieții sociale, chiar și cele „negative", cum este socotită religia, pentru stabilirea și realizarea cu succes a strategiilor de dezvoltare socială.

În cele mai multe cazuri, indiferent dacă religia a fost sau nu avută în vedere, ea a continuat să acționeze adaptîndu-se formelor moderne de existență a societății. Această adaptare a însemnat, printre altele, și o apropiere a ei de interesele și preocupările celor mai variate categorii de populație. Cercetări întreprinse încă înainte de război au relevat că afinitatea față de religie este diferențiată. În Statele Unite, spre exemplu, femeile sînt mai active în cadrul religiei (50%) decît bărbații (42%). O cercetare din 1947, arăta că în Anglia frecventează biserica 19,4% din rîndul celor bogați, în timp ce muncitorimea doar în procent de 13,4% [6]. În alte împrejurări a fost constatată o diferență a stării de religiozitate în raport cu vîrsta, mediul de proveniență, gradul de cultură. Ar fi o eroare să se considere însă — precizează S. Opara — că receptivitatea față de religie este determinată de particularități cum ar fi cele bio-psihice (vîrsta sau sexul) [7]. Însușirile individuale acționează prin intermediul condițiilor sociale. Un om nu este mai religios pentru faptul că trăiește în mediul rural, pentru că este în vîrstă sau pentru că este de sex feminin, ci pentru că aceste categorii au anumite condiții sociale care stimulează sau diminuează starea de religiozitate.

În activitatea de educare ateistă predomină preocupările teoretice, dovedirea, prin argumente variate și ingenioase, a falsității dogmelor, a anacronismului lor, a caracterului irațional al unor principii și indicații religioase. Se pare, însă, că o direcție importantă de modernizare a religiei vizează modificarea raportului dintre preocupările teoretice — de răspîndire, însușire, aprofundare și argumentare a ideilor și dogmelor religioase și activitatea practică — de atragere a unui număr cît mai mare de adepți, de organizare și consolidare a comunităților religioase și de sporire a rolului acestora în viața socială. „Mult mai mult decît o formă de credință — se susținea într-o lucrare referitoare la fenomenul religios din America — religia este o problemă practică" [8].

Desigur, în activitatea complexă de educație ateistă nu pot fi neglijate aspectele teoretice, de informare și culturalizare. Cultele desfășoară o permanentă activitate de răspîndire a ideilor religioase, difuzează cărți, încearcă să influențeze prin cele mai variate mijloace mai ales copiii și

---

[6] Michael Argyle, *Religious observance*, în *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13, The Free Press, 1968, p. 424, 426.

[7] S. Opara, *Parametri individualnoi relighioznosti*, în „Voprosî naucinogo ateizma", 17, Izdatelstvo „Mîsl", 1975, p. 85.

[8] Catherine L. Albanese, *America: Religions and Religion* Wadsworth, Publishing Company, Belmont, California, 1981, p. 8.

tineretul. În aceste împrejurări activitatea de explicare și răspîndire a informațiilor științifice este utilă și necesară. Dar numărul celor care citesc astăzi literatură religioasă este foarte mic, iar dintre cei care mai citesc Biblia sau alte cărți considerate „sfinte", mulți o fac din simplă curiozitate intelectuală, sau pentru calitățile artistice și mitologice ale unor asemenea lucrări. Foarte puțini dintre cei care mai citesc astăzi Biblia, consideră textul ei un mijloc de „mîntuire", de dobîndire a „adevărurilor" eterne și absolute. În schimb, ideile religioase sînt răspîndite mai ales prin predicile din timpul oficierii ritualurilor, prin sfaturi și discuții etc. Dar religiozitatea, mai ales în cazul adepților cultelor tradiționale, a slăbit foarte mult. Mulți dintre cei care mai frecventează bi ericile se îndoiesc de existența raiului sau iadului, de nemurirea sufletului, de existența „vieții de apoi". Cercetările au relevat, nu numai în țară la noi, ci și în alte țări, că apartenența la un cult sau altul are un suport informațional tot mai restrîns. Credincioșii nu mai cunosc decît foarte vag principiile, miturile, dogmele religiei lor. O cercetare făcută în S.U.A. arată că dintr-un eșantion de credincioși, peste 60% nu știau nici măcar din cine este formată Sfînta Treime. Alte cercetări au relevat imaginea deformată pe care o au „credincioșii" despre Isus Hristos, despre cărțile sfinte, apostoli etc.

Creșterea ponderii laturilor practice în ansamblul fenomenului religios implică diferențierea preocupărilor în activitatea de educație ateistă. Pentru omul religios divinitatea reprezintă o realitate „obiectivă" care se adaugă, completează restul realității, pe care o subordonează nu numai teoretic ci și practic credinței sale. Grupurile religioase se integrează societății în general și se supun reglementărilor politice și juridice. Sociologii constată însă că *această integrare este doar aparentă și formală*, pentru că, în conținutul ei, formarea grupurilor religioase, coeziunea dintre membrii cultelor pare să fie mult mai puternică decît cea socială în general, ei formînd astfel grupuri extrasociale, de dezintegrare în cadrul comunității. *Îmbinarea integrării formale cu dezintegrarea reală se observă la toate cultele.* Chiar vechile culte s-au „modernizat", simplificîndu-și pe cît posibil ritualurile, plasîndu-se în zile și ore care nu contravin activităților social-politice curente, dar săvîrșind cu un fast deosebit ceremonialele speciale. Spre deosebire de vechile culte, tradiționale, cultele neoprotestante sau sectele foarte restrînse numeric, sînt mai exclusiviste ca detașare de viața socială, coeziunea și activismul lor este mai radical. Chiar o singură absență a unui membru al sectei de la o acțiune religioasă atrage cercetarea cauzelor, avertismentul, mustrarea, privarea de anumite drepturi. Această reglementare severă a relațiilor dintre adepți, care se adaugă normelor de conviețuire socială, ajunge să creeze o imagine denaturată asupra grupului respectiv : convingerea că este mai moral, mai disciplinat, mai omogen, mai integrat social. În realitate, membrii sectei se îndepărtează tot mai mult de conținutul real al vieții sociale, dispersînd omogenitatea acesteia. În asemenea împrejurări, educația ateistă, care are în vedere mai ales vechile culte, tradiționale, este insuficientă față de activismul noilor grupări religioase. Formele și metodele de educație ateistă trebuie permanent adecvate condițiilor concrete de manifestare a stării de religiozitate.

Modernizarea religiei se manifestă însă cel mai amplu în aria funcțiilor pe care le are societatea. Treptat, religia și biserica și-au pierdut rolul avut cu secole în urmă, în răspîndirea științei de carte, a conservării unor opere de artă, în menținerea anumitor trăsături morale și a coeziunii sociale. Aceste funcții au fost preluate de diferite sectoare ale activității nereligioase. Laicizarea omului modern a făcut să-și piardă semnificația religioasă operele de arhitectură sau pictură bisericească, colindele, cîntecele, ritualurile și simbolurile, scrierile care altădată au avut un suport religios. Sîrguința personalului de cult de a atrage copiii și tineretul pentru educarea lor într-un spirit religios a dus la rezultate modeste. Participarea la unele ceremonii speciale, legate de înmormîntare, naștere sau căsătorie, se bazează din ce în ce mai puțin pe credință. Atunci cînd există, asemenea comportamente au în general cauze laice : afecțiunea și prietenia pentru tinerii căsătoriți, solidaritatea cu bătrînul dispărut, respectarea tradiției și obiceiului, nevoia de solemnitate și fast în asemenea momente.

Cercetarea motivelor religiozității a evidențiat că *motivația intelectuală* ocupă *ultimul loc* în comparație cu celelalte. *Cea mai frecventă cauză* care determină un comportament religios este *tradiția*. Chiar cultele și sectele mai recente au sesizat rolul important al tradiției în menținerea stării de religiozitate și încearcă să revendice în contul lor unele tradiții și obiceiuri vechi. Nerespectarea tradiției șubrezește simțitor starea de religiozitate, mai ales la vechile culte. Un sondaj în legătură cu opinia credincioșilor despre personalul de cult a relevat că foarte mulți nu-i mai consideră pe preoți reprezentanți ai divinității pe pămînt, dar îi respectă mai ales pe cei bătrîni pentru că mențin obiceiurile ; în schimb sînt mai puțin apreciați preoții tineri care își cumpără mașini, fac parte din echipe artistice sau sportive, sînt navetiști. Unii cercetători au sesizat că religiozitatea bazată pe tradiție este de alt tip decît cea motivată intelectual sau emoțional. De aceea și educația ateistă presupune forme și metode diferențiate de acțiune.

În același timp, însă, lipsa credinței în divinitate nu înlătură caracterul religios al participării la unele ceremonii. Cadrul religios, practica religioasă, pot contribui la renașterea credințelor sau le pot consolida. Pentru cei în vîrstă frecventarea bisericii reprezintă prilej de întîlnire, de comuniune și solidaritate, o tradiție, o obișnuință, dar, uneori, mai mult sau mai puțin, și iluzia unei „mîntuiri", a împăcării cu propria conștiință. Integrarea într-o comunitate religioasă creează impresia stabilității și trăiniciei, a echilibrului, în procesul accelerat al dezvoltării lumii contemporane. Deși nevoia de securitate, echilibru, trăinicie etc. n-au nimic religios prin natura lor, datorită faptului că formele laice de realizare a lor sînt mai puțin convingătoare, ele au fost asimilate în sfera religiozității.

Un alt grup de acțiuni care, într-o formă modernizată sînt legate de practica religioasă este cel cu conținut moral-artistic. Realizarea ceremonialului în forme estetice îndelung perfecționate se îmbină astăzi cu modalitățile cele mai moderne de exprimare artistică. Așezămintele de cult sînt construite, adesea, după cele mai noi stiluri arhitectonice, ornamentate și decorate de mari artiști, înzestrate cu dotări utilitare. Cultele neoprotestante, în primul rînd, au coruri și orchestre bine organizate,

profesori specializaţi, instrumente electronice, apelează la oratori şi recitatori talentaţi. Religia a sesizat cu multe secole în urmă nevoia de fast, solemn, ceremonial, în unele momente ale vieţii cum ar fi înmormîntarea, căsătoria ş.a., a perfecţionat cu grijă şi subtilitate aceste momente emoţionante, le-a asimilat în practica sa. Deşi au fost făcute eforturi mari şi au fost obţinute unele succese în direcţia preluării acestor trebuinţe în practica laică a vieţii sociale şi individuale, ele au rămas încă, în mare parte, în sfera de acţiune a religiei.

Cultele religioase manifestă o preocupare deosebită în legătură cu relaţiile dintre indivizi şi dintre indivizi şi grupuri, comunităţi şi instituţii. Unele grupări religioase mici, cum ar fi cele neoprotestante, combat cu succes alcoolismul, fumatul, inconsecvenţa în relaţiile conjugale, egoismul, fapt care le sporesc şansele de penetrare în anumite medii sociale. Şefii cultelor îi îndeamnă pe credincioşi să participe la activităţile de interes obştesc, la munca productivă, să fie punctuali şi sîrguincioşi. În multe cazuri credincioşii evită să încalce legea. Activitatea religioasă continuă dincolo de relaţiile oficiale şi legale. Adventiştii, spre exemplu, recunosc supremaţia legii şi dominaţia statului, îndeamnă pe copii să fie zeloşi la învăţătură, să participe la activităţile din afara şcolii, dar să-şi continue învăţătura din şcoală prin cea din casele de rugăciuni, pentru că, după cum afirmă ei : „Noi ne supunem statului, dar nu ne pierdem credinţa".

În condiţiile modificării raporturilor dintre teorie şi practică, o pondere deosebită au căpătat în viaţa religioasă funcţiile economico-financiare. Aici se remarcă mai ales modernismul grupurilor religioase mici, care ajung uneori intermediari foarte eficienţi de redistribuire a veniturilor credincioşilor. Prin acumularea unor mari fonduri băneşti şi redistribuirea lor parţială, sînt atraşi spre comunitate mai ales cei care au trecut prin întîmplări nefericite, şi-au pierdut bunuri însemnate, au mulţi copii, nu sînt încadraţi în muncă. Aceste funcţii se concretizează nu numai prin substanţiale ajutoare băneşti, ci şi prin înzestrare cu bunuri materiale, închirieri de bunuri mobile şi imobile, înlesnirea unor servicii şi promovări etc. La acestea se adaugă unele forme deghizate de exploatare, acumularea de venituri ilicite, trafic de influenţă, abuzul de putere, şi alte forme, uneori mult mai radicale, de constrîngere utilizate în condiţiile modernizării religiei.

În comparaţie cu diversificarea formelor de influenţă pe care le foloseşte religia contemporană, educaţia ateistă întreprinde încă acţiuni modeste şi limitate. Răspîndirea ştiinţei şi culturii, formarea concepţiei materialist dialectice şi istorice a oamenilor muncii constituie baza teoretică pentru educarea omului nou. Dar, după opinia noastră, activitatea de formare a noii conştiinţe, a unui nou sistem de gîndire şi simţire, care să transforme întreaga personalitate umană, solicită depăşirea disputelor iluministe şi a argumentelor raţionaliste.

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

RĂSPUNDEM LA ÎNTREBĂRILE PROPAGANDIȘTILOR ȘI CURSANȚILOR DIN ÎNVĂȚĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC

CONFLICTUL DINTRE ȘTIINȚĂ ȘI RELIGIE

Dacă ne propunem să depășim rutina încetățenită de-a lungul timpului în abordarea acestei probleme, devine necesară aprofundarea raportului dintre știință și religie și analiza aportului real al științei în educația ateistă. Cea mai larg răspîndită teză, după cum știm, este aceea a opoziției ireductibile dintre știință și religie. Să vedem, așadar, în ce constă această opoziție și care este natura ei.

Conflictul dintre știință și religie s-a manifestat violent la jumătatea secolului al XVI-lea, odată cu apariția operei științifice a lui Copernic *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), operă revoluționară nu numai pentru astronomie, ci și pentru dezvoltarea ulterioară a fizicii (Galilei, Newton), precum și pentru evoluția concepțiilor despre lume. Este important de stabilit cu precizie datorită cărui fapt, din ce pricini a intrat opera lui Copernic în conflict cu dogma religioasă.

După cum se știe, în planul cunoașterii științifice, Copernic a înlăturat teoria geocentrică, întemeiată încă din antichitate, care considera că mișcările fundamentale, perfecte, ale corpurilor cerești sînt mișcările circulare și uniforme în jurul Pămîntului, presupus imobil și constituind centrul universului. Această privilegiere a sistemului de referință fix în raport cu Pămîntul convenea doctrinei Bisericii creștine despre om ca centru și scop al creației divine și a fost însușită ca dogmă. În acest context, opera copernicană avea importante implicații filosofice : transformarea viziunii asupra lumii a oamenilor din epoca Renașterii, apariția unei viziuni noi, umaniste. Revoluția copernicană îi învăța pe oameni să privească într-un mod nou Universul.

Este evident că reacția ostilă a Bisericii creștine s-a datorat *nu* conținutului *strict științific* al teoriei heliocentrice, ci implicațiilor sale filosofice. Atît timp cît cunoașterea științifică nu intrase în conflict cu dogmele creștine *la nivelul concepției generale despre lume*, ea era tolerată sau chiar tratată ca aliat. În acest sens, merită subliniată longevitatea coabitării dogmei religioase cu teoria geocentrică — teorie elaborată de pe pozițiile cunoașterii raționaliste, laice, cu mult înaintea apariției creștinismului. Ea a fost elaborată de Eudoxos din Knidos (408—355 î.e.n.) și dezvoltată de Ptolomeu în secolul II al erei noastre.

Rev. filos. **XXXI**, *2*, p. 165—167, București, 1984

Pe scurt, teologii creștini și instituția pe care ei o reprezintă au început lupta, în secolul al XVI-lea, nu cu știința ca atare, ci cu o nouă concepție despre lume care se contura la orizont : concepția materialistă întemeiată pe cunoașterea pozitivă a naturii. Întreaga istorie ulterioară a conflictului dintre dogmele creștine și știință ne dezvăluie un conflict mai profund decît acela pe care-l gîndim de obicei : *religia intră în opoziție nu cu datele izolate ale cunoașterii științifice, nu cu tezele și teoriile științifice, ci cu semnificația lor filosofică.*

Impresia că această opoziție ar fi strict expresia unei incompatibilități principiale între religie și datele cunoașterii științifice a fost generată de faptul incontestabil că reprezentanții religiei creștine s-au luptat în mod nemijlocit cu *aceste date* o lungă perioadă de timp. Dar această situație caracteriza *tactica* ; din punct de vedere *strategic*, lupta se ducea *în plan filosofic*. Ne îndreptățește această afirmație actuala tactică a Bisericii, care, în zilele noastre, se împacă tot mai bine cu știința — ori prin retragerea divinității din calea atacului cunoașterii științifice (vezi teologia dialectică, teologia negativă etc.), ori prin apelul tot mai frecvent la cele mai recente descoperiri științifice în argumentarea dogmaticii (vezi neotomismul).

Așadar, faptele ne determină să considerăm că incompatibilitatea dintre religie și datele cunoașterii științifice a avut cu precădere un caracter istoric, fiind determinată de faptul că acumulărilor în planul cunoașterii științifice nu le-a corespuns, pînă în secolul al XIX-lea, o sistematizare în plan filosofic, o concepție integratoare. În zilele noastre, opoziția religiei se manifestă nu în raport cu aceste acumulări, ci în raport cu filosofia materialist-dialectică. Dealtfel, se pare că reprezentanții bisericii au înțeles prompt noua situație, dacă ne gîndim cel puțin la faptul că ei nu vorbesc demult despre o „luptă cu știința", ci despre „lupta împotriva materialismului ateu".

Este vorba, în fond, de înțelegerea unui lucru evident : o autentică opoziție nu se poate stabili decît între entități cu același grad de complexitate — în speță, numai între *religie* (o viziune integrativă, totalizatoare asupra lumii) și *filosofia materialist-dialectică* (o viziune similară, dar diametral opusă prin strategia raportării la real, prin tehnica de problematizare a lumii și prin punctul „inițial" de vedere asupra acesteia : punctul de vedere al practicii).

Datele cunoașterii științifice sînt integrabile (în grade diferite, dar și în modalități diferite) în orice concepție totalizatoare, în orice *Weltanschauung*. Ele în sine pot deveni, la un moment dat, neutre în raport cu distincția teism-ateism, așa cum pot fi neutre și în raport cu alte opoziții (idealism-materialism, metafizică-dialectică, antiumanism-umanism). Ateismul științific *se fundamentează* doar pe *datele cunoașterii științifice*, dar *se constituie* ca atitudine în fața lumii abia *la nivel filosofic*, la nivelul explicării și înțelegerii lumii *în totalitatea ei*, adică la nivelul la care poate să dispară orice „colțișor de lume" în care s-ar mai putea presupune existența divinității.

O cunoștință științifică nu este prin ea însăși „ateistă", tot așa cum nu este în mod automat materialistă sau dialectică, ori — ceea ce este și mai evident — materialist-dialectică. O astfel de situație demonstra Engels cînd analiza știința din secolul al XVIII-lea : „Pe cît era

ştiinţa naturii din prima jumătate a secolului al XVIII-lea mai presus de antichitatea greacă în ceea ce priveşte cunoştinţele şi chiar sistematizarea materialului, pe atît era mai prejos în ceea ce priveşte cuprinderea ideatică a acestui material şi concepţia generală asupra naturii" [1]. Ne interesează acest pasaj tocmai pentru că evidenţiază „decalajul" care poate exista între *valoarea de adevăr a cunoştinţelor* şi *valoarea de adevăr a concepţiei generale.* Engels îşi continuă astfel ideea : „Dacă *în amănunt* s-a dovedit că dreptatea era de partea metafizicii şi nu a grecilor, *în ansamblu* însă dreptatea a fost de partea grecilor, şi nu a metafizicii" [2].

În acest sens, putem spune că educaţia ateist-ştiinţifică limitată la popularizarea cunoştinţelor ştiinţifice acţionează doar „în amănunt" şi nu „în ansamblu", lăsînd de fapt neatinsă concepţia generală despre lume a celor pe care îşi propune să-i influenţeze.

Pentru a forma o concepţie ştiinţifică* despre lume, ca singură alternativă diametral opusă la religie, este necesară *asimilarea filosofică* a rezultatelor cunoaşterii ştiinţifice. Iar pentru ca această concepţie să fie *consecvent* umanistă**, rezultatele diferitelor ştiinţe se cer asimilate de pe poziţiile materialismului dialectic şi istoric***.

În încheiere, pentru a sublinia, încă o dată rolul primordial ce revine filosofiei în procesul educaţiei ateist-ştiinţifice, vom menţiona un pasaj semnificativ din *Dialectica naturii* : „Cunoaşterea empirică a naturii a acumulat o cantitate atît de uriaşă de cunoştinţe obiective, încît necesitatea de a le ordona sistematic (...) a devenit de-a dreptul imperioasă. Tot atît de imperioasă devine stabilirea legăturii corecte dintre diferitele domenii ale cunoaşterii. Cu aceasta însă ştiinţa naturii intră în domeniul teoriei, iar aici (...) nu ne poate ajuta decît gîndirea teoretică. Dar gîndirea teoretică este o însuşire înnăscută numai ca aptitudine. Această aptitudine trebuie dezvoltată, cultivată, şi pentru aceasta nu există pînă astăzi alt mijloc decît studiul filosofiei de pînă acum" [3].

După părerea noastră, alt mijloc n-a apărut nici pînă astăzi.

Dumitru Borţun

---

[1] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 333.

[2] *Ibidem*, p. 352 (subl. ns.).

* Folosim atributul „ştiinţifică" referitor la o concepţie despre lume în sensul că această concepţie este rezultatul generalizării filozofice a datelor cunoaşterii ştiinţifice într-un *referenţial materialist şi totodată* dialectic.

** Faptul că nu orice concepţie ateistă este şi un umanism este ilustrat de „noua filosofie" care este un ateism, se foloseşte de cele mai noi cuceriri ştiinţifice, fiind însă una dintre cele mai antiumaniste orientări filosofice.

*** După opinia noastră, expresia „educaţie materialist-ştiinţifică" nu surprinde plenar finalitatea educaţiei ateist-ştiinţifice, conţinutul său filosofic. Pentru a marca mutaţia reală care a intervenit în înţelegerea şi desfăşurarea educaţiei ateiste, odată cu întemeierea practicii revoluţionare a comunismului, propunem termenul global „educaţie materialist-dialectică", educaţie care implică, în mod necesar, şi latura ateistă.

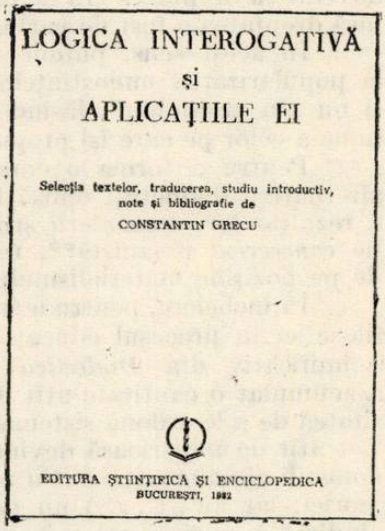
[3] *Ibidem*, p. 349.

În obiectiv :

LOGICA INTEROGATIVĂ ȘI APLICAȚIILE EI

Selecția textelor, traducerea, studiu introductiv, note și bibliografie de Constantin Grecu

BUCUREȘTI, EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1982, 334 p.



O NOUĂ DESCHIDERE ÎN LOGICĂ

DE

ALEXANDRU LEORDEAN

Cîteva apariții editoriale mai noi vin să extindă imaginea asupra logicii încetățenită pînă acum cîteva decenii, cînd ea se arăta pusă doar în serviciul discursului teoretic, destinat a exprima în propoziții enunțiative rezultatul unui act de cunoaștere. Este un fapt constatat deja că logica tranditională s-a manifestat mai ales ca o teorie a eșafodajului conceptual al unei lumi statice [1], secondată semantic de o metodă a reconstrucției limbajelor științifice, cum este cea a lui Rudolf Carnap, de analiză a descrierilor de stare. Dar o serie de observații au dus la concluzia că omul se servește de operații logice și atunci cînd exprimă în enunțuri rezultatul une deliberări sau cînd formulează *decizii, ordine, obligații* sau *interdicții, dorințe, evaluări* sau alte *atitudini*. Tot astfel, ratio-

[1] G. H. von Wright, *The Logic of Practical Discourse*, în Raymond Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy*, La Nouva Italia Editrice, Firenze, 1968, p. 141—167; trad. de S. Vieru și D. Stoianovici (editori), *Norme, valori, acțiune: Analiza logică a discursului practic cu aplicații în etică și în drept*, București, Edit. politică, 1979, p. 45.

namentul, care în logica clasică folosește la întemeierea unor propoziții pe baza adevărului altora, poate servi și ca temei unor formulări ce exprimă acțiuni, conduite sau fapte.

Prin conectarea cunoașterii cu acțiunea, tabloul structurilor deductive s-a extins la „silogismul acțiunii" [2], „raționamentul practic" [3], „inferența practică" [4], „logica întrebărilor" [5] etc. Imperativele, normele, evaluările, dorințele, întrebările, comenzile devin astfel constituenți ai unor demersuri logice la fel de îndreptățite ca și cele care angajează enunțuri indicative. Este locul în care se delimitează în ultimele decenii un „nou organon" [6], *ca logică a transformărilor sau a descrierilor de schimbare, a acțiunilor și proceselor*. Abordarea logică a diverselor forme ale discursului practic a creat nevoia unei „teorii a cadrului conceptual al unei lumi dinamice, a schimbării, a acțiunii" [7], în strînsă legătură cu cercetarea structural formală a discursului practic. Astfel, s-a ajuns la constituirea obiectului unor logici formale neclasice, ale discursului practic. La grade diferite de dezvoltare se remarcă logica deontică [8], logica imperativelor (comenzilor) [9], logica deciziei [10], logica evaluărilor [11] ș.a. În acest nou context a fost abordată și *logica întrebărilor*, numită și *logica interogativă* sau *erotetică* (de la termenul grecesc *erotema* = întrebare).

După cîteva notații, articole și studii [12], unele adiacente, iar altele „frontale", interesul publicului românesc pentru noul domeniu este întîmpinat de Editura științifică și enciclopedică printr-o antologie menită a cuprinde *„unele din lucrările de bază din literatura consacrată logicii interogative"* (p. 7). Contribuțiile incluse sînt de dată mai recentă, căci, deși activitatea interogativă este tot atît de curentă ca și activitatea raționării, *întrebarea* nu s-a bucurat de o atenție cuvenită în cadrul logicii tradiționale. Totuși, studiul introductiv, semnat de Constantin Grecu, începe prin a prezenta itinerariile istorice ale preocupărilor referitoare la analiza întrebărilor. În consens cu logicianul polonez Z. Cackowski, autorul antologiei este de părere că Aristotel [13] a analizat mai profund și mai divers esența logică a întrebării decît toți cercetătorii de pînă în secolul al XX-lea. Aprecierea ni se pare excesivă, de vreme ce reformatorii logicii și metodologiei lui Aristotel — dacă e să amintim doar pe Fr. Bacon și R. Descartes, din secolul al XVII-lea — prin cunoașterea științifică pe „un lung drum al interogării asupra posibilităților și resurselor sale, cînd între obiectivele principale ale «discursului asupra metodei» s-au înscris și chestiunile referitoare la punerea și rezolvarea problemelor, care țin de arta și știința întrebărilor" [14]. De asemenea, Descartes tratează de sine stătător aspectele metodologice ale întrebării legate de rolul acesteia în cunoaștere, cercetează formularea regulilor punerii corecte și ale rezolvării problemelor, ale descompunerii întrebărilor complexe în întrebări simple etc., *fără să reducă întrebarea la judecată* și s-o transforme în obiect de cercetare a logicii clasice. Tocmai în aceasta constă necesitatea sublinierii momentului revoluționar înfăptuit de Descartes în conceperea naturii și rolului întrebărilor. Propunerea sa, de a privi într-o modalitate modernă întrebarea — ca element de edificare a unei teorii de sine stătătoare —, dă conținut încercărilor actuale în construcția unui limbaj formal în care să poată fi structurată *o teorie logică interogativă ireductibilă*. Avem în vedere posibilitatea ascensiunii spre un nou orizont,

---

[2] Athanase Joja, *Silogismul acțiunii*, în „Revista de filosofie", nr. 4, 1971, p. 467—470.

[3] Chaim Perelman, *Raționamentul practic*, în „Revista de filosofie", nr. 3, 1968, p. 429—438.

[4] A. A. Ivin, *Semantica discursului evaluativ*, în S. Vieru, D. Stoianovici (editori), *op. cit.*, p. 273.

[5] Petre Botezatu, *Erotetica — logica întrebărilor*, în „Revista de filosofie", nr. 4, 1980, p. 429—438.

[6] Petru Ioan, *Conturul unui nou organon*, în „Revista de filosofie", nr. 6, 1979, p. 763.

[7] G. H. von Wright a început edificarea unei logici a schimbării în *Norm and Action* (London, 1963) și în *The Logic of Action* (în N. Rescher — ed., *The Logic of Decision*, Pittsburg, 1967, p. 121—136).

[8] G. H. von Wright, *Deontic Logic*, în „Mind", 60, 1951; *A new System of Deontic Logic*, „Danish Yearbook of Philosophy", 1, 1964 etc.

[9] Nicolas Rescher, *The Logic of Comands*, Routledge § Kegan Paul Ltd., London and Dover Publications Inc., New York, 1966.

[10] Herbert A. Simon, *The Logic of Rational Decision*, „The British Journal for the Philosophy of Science", vol. XVI, nr. 63, nov. 1965.

[11] A. A. Ivin, *Osnovaniia loghiki otenok*, Izdatelstvo Moskovskogo Universiteta, Moskva, 1970.

[12] Menționăm contribuția adusă de Petre Botezatu („Revista de filosofie", nr. 4, 1980), Constantin Noica *(Sentimentul românesc al ființei*, București, Edit. Eminescu, 1978), Paul Balahur („Cronica", nr. 6 și 12, 1981) etc.

[13] Aristotel, *Despre interpretare* (5, 17 a), *Analitica primă* (I, 1, 24 a, b) și *Topica* (I, 4, 101 b).

[14] Petru Bogdan, *Introducere în erotetică*, „Cronica" nr. 15, 1983, p. 2.

spre o lărgire a cadrului de pătrundere a instrumentarului logicii plecînd tocmai de la achiziţiile tradiţionale ale domeniului. E o deosebire între modalitatea reducerii tuturor enunţurilor la cele de tip asertoric, care fac obiectul logicii aristotelice, şi prelungirea folosirii cristalizărilor din trecut la enunţuri de alt tip (imperative, întrebări, evaluări etc.). Orice moment din îndelungatul proces al cunoaşterii începe prin punerea unor probleme, exprimate prin întrebări, continuă prin stabilirea diferitelor aserţiuni care sînt *răspunsuri* la întrebări şi se finalizează cu aplicaţii exprimate prin imperative [15]. Iar dacă deosebirea dintre aceste tipuri de enunţuri a fost sesizată încă de Aristotel, pînă în urmă cu cîteva decenii logica s-a ocupat mai pe larg doar de enunţurile asertorice, ca rezultate ale cunoaşterii supuse adeveririi şi/sau falsifierii. Faţă de această insuficienţă, analiza logică recentă corelează momentul asertoric cu punerea de probleme (întrebări), pentru aflarea răspunsurilor şi conversiunea lor imperativă, pentru utilizarea în practică a cunoştinţelor dobîndite. Subliniem acest aspect pentru a înţelege că perfecţionarea şi rafinarea instrumentarului formal de analiză logică în domeniul unora dintre formalismele „heterodoxe" sau „nonstandard" nu duce la relativizarea logicii, ci la nuanţarea şi specializarea ei în raport cu ţelurile cunoaşterii şi acţiunii.

Pornind de la unele poziţii susţinute de autori cuprinşi în antologie, în cele ce urmează ne propunem să relevăm necesitatea dezvoltării de sine stătătoare a logicii interogative, fără a preconiza vreo ruptură cu sistemul deja constituit, al logicii enunţurilor. Dealtfel, nici nu se poate face o departajare netă între cunoaştere şi necunoaştere în formularea întrebărilor, căci nu se pot emite întrebări în afara unui fond de cunoştinţe anterioare. Întrebările au „o natură contextuală" [16], care asigură şi pe mai departe corelaţia întrebare-enunţ (răspuns) — imperative. Ce-i drept, problema naturii, structurii şi particularităţilor logice ale întrebării este încă destul de controversată. Pornim însă de la convingerea că întrebarea nu se poate reduce la judecată (enunţ), nici la unul sau la mai multe răspunsuri (cum se procedează în unele abordări recente de logică interogativă [17]), ori la una sau mai multe presupoziţii. În această manieră s-ar ajunge, aşa cum remarcă T. Kubiński, la dezvoltarea „unei logici a întrebărilor fără întrebări" [18] sau, în cel mai fericit caz, la o logică a presupoziţiilor şi/sau a răspunsurilor.

O problemă de o deosebită importanţă se iveşte pentru momentul actual al strădaniilor de edificare a logicii interogative şi ea constă în dezvăluirea completă a esenţei logice a întrebării, în decelarea structurii ei logice specifice [19]. Structura logică este indiciul cel mai important pentru distingerea formelor speciale ale gîndirii, cum ar fi noţiunea, judecata, raţionamentul, întrebarea. Dar analizele de pînă acum evidenţiază că întrebarea are o dublă natură, logico-gnoseologică. Întrucît ea exprimă o opoziţie a subiectului faţă de obiect şi reprezintă o formă de mişcare a gîndirii de la necunoaştere la cunoaştere, structura logică a întrebării va fi, deci, dependentă de funcţia gnoseologică pe care o îndeplineşte într-un context. Chiar şi în acest stadiu, logica interogativă se înfăţişează în construcţii formalizate, „care pretind a fi modele ale gîndirii interogative" [20], beneficiind de achiziţiile de pînă acum din logică, dar intervenind şi cu disocieri pentru sublinierea specificităţii raportului întrebare-răspuns, fapt care-i permite o serie de înnoiri pe plan teoretic.

Ajungem la concluzia pe care studiul introductiv al lui C. Grecu şi unele contribuţii din antologie o susţin, că *întrebările* apar în diferite situaţii strîns corelate cu presupoziţiile întrebării, cu dezideratul, generatorul (matricea) şi răspunsul (răspunsurile) la întrebare. În această privinţă, semnalăm ideile lui Lucian Blaga cu referire la rolul întrebării ca resort al unei probleme a ştiinţei sau a filosofiei, discipline care „îşi au fiecare, felul propriu de a pune şi de a rezolva o problemă" [21]. În concepţia filosofului român, a cărui absenţă din antologie o regretăm, întrebarea, inerentă oricărei probleme, nu este numai atitudine de curiozitate, nedumerire şi căutare. Ea vine „cu termenii ei, cu un conţinut intelectual al ei" iar „aceşti termeni prefigurează într-o măsură răspunsul" [22]. Mai mult, aceste *date obiective* prilejuiesc punerea problemei. Sînt la început

---

[15] Petre Botezatu, *Eroletica — logica întrebărilor (principii şi aplicaţii practice)*, în C. Grecu (ed.), *op. cit.*, p. 203.

[16] C. Grecu (ed.), *Logica interogativă şi aplicaţiile ei*, p. 27.

[17] Davin Harrah, Stahl, Hamblin (vezi C. Grecu, *loc. cit.*, p. 271).

[18] T. Kubiński, *Przeglad niektorych zogadnien logiki pyton*, apud C. Grecu, *op. cit.*, p. 21.

[19] V. F. Berkov, *Analiza logico-formală a întrebării*, în C. Grecu (ed.), *loc. cit.*, p. 109.

[20] E. K. Voişvillo şi I. A. Petrov, *Limbajul şi logica întrebărilor*, în *loc. cit.*, p. 146.

[21] Lucian Blaga, *Problema filosofică şi problema ştiinţifică*, în *Opere*, vol. 8, Bucureşti, Edit. Minerva, 1983, p. 100.

[22] *Ibidem*, p. 101.

exterioare problemei, dar, la punere, problema le absoarbe ca un receptacul. Această idee ar putea fertiliza conceperea raportului dintre întrebare și presupoziții, atacată cu stringență în dezbaterile erotetice actuale. În punerea unei probleme, Blaga distinge, de asemenea, *un conținut ideativ* — pe lîngă datele obiective (presupoziții) — care ne va conduce în procesul problematizării și va hotărî însuși conținutul soluției ce se va da problemei, o „zare interioară", un „model" sau „arhetip", avînd similitudini covîrșitoare cu „paradigma" (Th. Kuhn) sau „matricea disciplinară" (ca totalitate de convingeri, valori, metode etc. împărtășite la un moment dat de către membrii unei comunități științifice [23]).

Însemnătatea cognitivă a întrebării a fost sesizată de o serie de precursori ai logicii interogative, dar *problematica* dezvăluirii acestui tip fundamental de relație a fost fixată în timp, odată cu evidențierea a noi și variate aspecte referitoare la contextul interogativ. Astfel, E. Sperantia, care a schițat o „problematologie formală" [24] enunță temele fundamentale ale eroteticii, care rămîn valabile, cu aproximație, și pentru cercetările actuale în domeniu, doar că sînt sistematizate dintr-o perspectivă semiotică, pe considerentul că limbajul interogativ, ca orice alt limbaj, constituie un sistem de semne. De aceea, pe lîngă analiza și clasificarea întrebărilor și a ingredienților lor principali, cercetarea din domeniul erotetic își propune și *o sinteză* a rezultatelor, sistematizarea lor într-o construcție teoretică suficient de cuprinzătoare. Se ajunge la sisteme interogative preconizate din perspectivă semiotică. Ca abordări de acest gen, antologia ne oferă contribuțiile datorate lui Petre Botezatu (în studiul *Erotetica — logica întrebărilor)*, respectiv I. A. Petrov și A. A. Stoliar (în studiul *Despre aspectul pedagogic al analizei semiotice a întrebărilor)*. În cadrul acestor sisteme multinivelare, *sintaxa erotetică* analizează relațiile formale dintre întrebări și răspunsuri și cele dintre răspunsuri; contruiește limbaje interogative speciale, un calcul al întrebărilor; formulează condițiile de corectitudine sintactică a întrebărilor și răspunsurilor etc. Simbolizarea limbajului erotetic natural pentru a putea fi studiat sintactic se face fie recurgînd la formalismul logicii clasice a aserțiunilor (F. S. Cohen, Petre Botezatu, Leo Apostel, V. F. Berkov ș.a.), fie la formalismul logicii imperative și epistemice (L. Aqvist, T. Kubiński ș.a.). Pentru construirea calculului întrebărilor sintaxa logică erotetică trebuie să definească negația, conjuncția, disjuncția, implicația și echivalența întrebărilor, operație care determină din nou angajarea achizițiilor logicii teoretice. Sînt propuse și soluții de înlocuire a valorilor de adevăr și fals, din logica enunțurilor, cu valori specifice pentru întrebări, cum ar fi: corect-incorect (H. S. Leonard, V. F. Berkov), capacitatea de a avea sau nu răspuns (J. J. Katz), după valoarea de adevăr a presupoziției sau a răspunsului (N. D. Belnap). *Semantica erotetică* ar urma să se ocupe de semnificația întrebărilor, presupozițiilor și răspunsurilor, de modalitățile de apreciere a întrebărilor, de relațiile dintre întrebări și răspunsuri, de condițiile și regulile de punere a întrebărilor și de formulare a răspunsurilor adecvate, de tipurile de erori semantice care se pot comite în activitățile de punere și soluționare a întrebărilor etc.

În ceea ce privește *pragmatica erotetică*, ea este mult mai puțin cercetată și sistematizată. Nevoile aplicative ale eroteticii impun ca ea să cerceteze și să aprofundeze din punct de vedere al subiectului [25], ceea ce presupune existența întrebătorului și respondentului, cu particularitățile lor psihologice, cu interesele proprii, cu un anumit nivel de cunoștințe, cu capacitatea de a colora psihologic și lingvistic întrebările și răspunsurile etc. În studiul antologat purtînd semnătura lui Petre Botezatu, sînt arătate implicațiile pragmatice ale întrebărilor în activitatea didactică și pentru limbajul interviurilor.

Evidențierea domeniilor de aplicație a logicii interogative și a unor modalități raționale de formare a întrebărilor și de construire a răspunsurilor corecte în cadrul diferitelor activități întregește imaginea acestui nou domeniu de pe harta logicii, iar cartea apărută constituie o pledoarie pentru noi căutări și clarificări, susținute de reprezentanți autorizați ai analiticii discursului. Chiar dacă pentru unii logica interogativă încă nu constituie „una din direcțiile fundamentale ale logicii actuale" [26], au fost supuse dezbaterilor multe teme de erotetică iar multe aspecte au fost clarificate. Uneori formulele construite cu ajutorul limbajului interogativ formalizat nu sînt intuitiv inteligibile, și își găsesc greu expresia în limbajul natural [27], evidențiind dificultăți și anomalii provenite, în cea mai

---

[23] Paul Balahur, *O metateorie blagiană. Logica problemei*, în „Cronica", nr. 6, 1981, p. 1—2.

[24] E. Sperantia, *Observații asupra propozițiilor interogative. Proiectul unei „Logici a problemei"*, în C. Grecu (ed.), *loc. cit.*, p. 86—102.

[25] Petre Botezatu, *Nivele de construcție a logicii*, în „Forum — Științe sociale", nr. 1, 1971, p. 71—73.

[26] C. Grecu (ed.), *op. cit.*, p. 7.

[27] V. F. Berkov, *Analiza logic-formală a întrebării*, în C. Grecu (ed.), *loc. cit.*, p. 111.

mare parte, din incongruența structurii logice a întrebărilor cu cea gramaticală. Aceste inadecvări semantice au menirea să impulsioneze noi căutări pentru o mai bună adecvare a logicii la domeniul interogativ. Important este că încercările de logică erotetică urmăresc organizarea materialului după modele logice, iar „logica le supune examenului critic, el dezvăluie puterea și eșecurile, le propune amendamente, le teoretizează și le dă aviz favorabil" [28].

Prin reunirea unora dintre cele mai semnificative contribuții în logica interogativă (cu omisiunea regretabilă a lui T. Kubiński), precum și prin bibliografia extinsă, antologia oferită de Constantin Grecu reprezintă un efort remarcabil la statornicirea preocupărilor românești în domeniu.

[28] Petre Botezatu, *Revoluția științifico-tehnică în metodele de gîndire*, în „Analele științifice ale Universității « Al. I. Cuza » din Iași, secț. III-b, tom. XXIV, 1978, p. 1.

În obiectiv :

ION IANOȘI

NEARTA — ARTĂ

Vol. I,
București, Editura Cartea românească,
1982, 285 p.

SPECIFIC ȘI TOTALITATE

DE

GRIGORE SMEU

Meditația estetică tradițională a tins, printr-un efort mereu repetat, să surprindă și să pună în relief specificul artei ca diferențiere *acută* a unui *sine* valoric în raport cu specificitățile altor ipostaze valorice. Și oricîte reproșuri s-au formulat de la sfîrșitul secolului trecut încoace împotriva traiectoriei de sus în jos — ce părea sterilă — a extragerii conceptelor din concepte, teoriei metafizice, îndeosebi esteticii clasice germane, nu-i va putea fi niciodată tăgăduit cu argumente convingătoare aportul fundamental în demonstrarea specificului ce diferențiază arta — esteticul în general — de alte înfățișări ale spiritului. Rumoarea negativistă, nițel sarcastică, nițel indignată, ce se iscă din cînd în cînd ca un asalt împotriva abstracțiilor esteticii — aplicîndu-li-se imprudent epitetul „rușinat" de „metafizică" — lasă impresia unei insuficiențe în cunoașterea adecvată a domeniului.

Adevărat, însă, că estetica clasică tot abstractizînd specificul artei și esteticului în sensul unor diferențieri absolute, s-a născut cu vremea acea idee insinuantă a artei *în* sine, cu consecințe dintre cele mai variate, nu totdeauna fericite. După consumarea unor satisfacții și entuziasme justificate, generate de cîteva adevăruri, de cîteva puncte de sprijin privind specificitatea artei, teoria estetică modernă — mai cu seamă cea din a doua jumătate a secolului nostru — a început să se întrebe cu o stăruință sîciitoare: în ce constă, la urma urmei, acest „în sine"?

Pentru cei slabi de înger și prea înrobiți judecăților tradiționale, întrebarea e derutantă și descurajantă, pentru că tinde să reia *de la capăt* problema specificității. Spiritele mai comode întorc spatele amintitei întrebări, considerînd-o inoportună, ori neimportantă. Depășind acest gen de slăbiciuni ce stînjenesc o cercetare riguroasă, studiul lui Ion Ianoși *Nearta — artă*, vol. I (Cartea Românească, 1982), înțelege să nu părăsească terenul. Cartea aceasta a trecut cam neobservată,

întrunind puține semnalări ce n-au depășit obișnuitele formule de politețe. Din păcate, se perpetuează de o bună bucată de vreme un soi de absenteism, de mutenie plată în fața a numeroase lucrări de critică și teoria artei, de estetică, de filosofie, de axiologie ce ar merita să fie discutate.

Interesul științific pe care-l prezintă cartea lui Ion Ianoși constă în faptul că a ne întreba în ce constă „în sinele" artei și esteticului, nu înseamnă reeditarea unei probleme depășite, ci *conștientizarea* faptului că defrișarea specificității acestui domeniu atît de fluent, n-a fost întreprinsă decît *pe jumătate*. Dacă metodologia esteticii tradiționale în depistarea specificității artei a fost precumpănitor *disociativă* în raport cu alte domenii valorice, cartea la care ne referim propune *întregirea* disociativului cu o metodologie a *asocierii* specificităților. Nu este vorba doar de obișnuita invocare a corelărilor și interdependențelor — principiu dialectic bun la toate — ci de un sens *special* al problemei, care vizează însuși specificul artei. Să zăbovim asupra acestui sens special al asocierii, corelării multiplului, pentru că tocmai în direcția lui se conturează viziunea penetrantă propusă de studiul lui Ianoși.

Ideea fundamentală ce ni se propune — de o sinceritate și onestitate de excepție a argumentelor și recunoașterii integrale a adevărului — este aceea a definirii specificului artei ca un „ce" care *depășește* „în sinele" ei. Obsesia lucrării este strădania neistovită de a demonstra că *specificul* artei și frumosului constă în dispersia ideației „în sinelui" într-o *totalitate*. Originalitatea viziunii lui Ianoși rezidă în tentativa de a argumenta că specificul artei, al frumosului, esteticului rezidă în *imprecizia* lui *nespecifică*. Dar o „imprecizie" *constructivă, magnetică*, ce reclamă cu însetare imanentă *totalitatea*. Așadar, unul din misterioasele paradoxuri ale artei: structurarea specificității ei printr-o dispersie a ideației în „nespecificitate", prin identificarea „în sinelui" *disociativ* cu „în sinele" *asociativ* al totalității. Specificul artei și frumosului este, astfel, *antireducționist*, perpetuu *deschis*.

O idee similară în critica noastră a avansat — pentru domeniul literaturii — Eugen Negrici, cu o frumoasă argumentație care n-a trecut, din fericire, nebăgată în seamă. Între viziunea lui Negrici și cea avansată de cartea lui Ianoși există, însă, deosebiri substanțiale. Dacă „artisticitatea" altor domenii decît arta este la Eugen Negrici o „expresivitate involuntară", în concepția lui Ion Ianoși specificitatea „nespecifică" este „voluntară", ține de *imanența* interioară a creației artistice și frumosului.

Volumul *Nearta-artă*, năzuind să salveze din inerție o problemă, tinde să argumenteze cu răbdare, metodic, pînă în pînzele albe, că *personalizarea* esteticului stă tocmai în *eterogenitatea* relațională a acestuia. *Sinele esteticului nu există fără altceva de dincolo de el* — această idee murmurată timid, cînd și cînd, mai mult ca o butadă, este spusă acum cu voce răspicată, pusă fiind în ecuația unei vaste argumentări teoretice.

Ion Ianoși construiește, pentru aceasta, un edificiu arhitectonic cu o geometrie nițel sofisticată, ce implică niveluri ale realului, cît și domenii variate ale valorilor spirituale, altele decît arta însăși. Cu alte cuvinte, arta este căutată și depistată în teritorii întinse și diverse ale „neartei", urmărindu-se obsesiv instituirea unei *specificități* printr-o *totalitate*.

Concret, construcția teoretică propusă seamănă — cum subliniază autorul însuși — „unui *tetraedru* răsturnat. *Forma* este baza lui de pornire. *Realul* și *Ideea* acoperă nivelele constituite între laturile din ce în ce mai amplu desfăcute" (p. 9). Dacă „frumosul se deosebește de celelalte valori printr-o vicleană nedeosebire", atunci „mai degrabă decît din *altceva*, frumosul pare constituit sau construit *altfel*" (p. 18—19). Nuanța ce se propune aci pentru imanența *estetică* a *formei*, este derivarea acesteia dintr-o *relație* a conținuturilor.

Din punctul de vedere al structurilor analizei, fiecare dintre cele trei mari niveluri se divide în triunghiuri. Dimensiunile estetice ale formei trimit la disocieri, corelări, asocieri; implicațiile estetice (artistice) ale realului, presupun considerarea multiplelor relații natură—om—muncă; în sfîrșit, ideea îl solicită pe autor la analize complexe privind implicațiile artistice ale religiei, științei, filosofiei.

Primul volum al lucrării *Nearta-artă*, conține — în ansamblul său — o remarcabilă încărcătură a meditației *pluriaxiologice*, relevînd cea mai bogată lucrare a autorului sub raportul acumulărilor și experienței sale spiritual-culturale. Uneori, Ion Ianoși se lasă furat de corelații valorice generale, culturale, istorice ale unui nivel sau altul dintre cele abordate, uitînd, parcă, să mai precizeze cîtă „artă" există într-o parte ori alta. Din acest punct de vedere, paragrafele dedicate științei ni s-au părut mai puțin convingătoare pentru cîtă „artă" aflăm în structurile acesteia. După cum nu îndeajuns de convingătoare este invocarea atributului omogenizării care ar explica „firesc apropierea de «artă» a oricărei acțiuni omenești creatoare" (pag. 154). Dincolo de unele observații posibile, cartea aceasta reprezintă un original compendiu de axiologie complexă în contul frumosului

REPERE BIBLIOGRAFICE

*** *Logica acțiunii. Studii*, Coordonator : Cornel Popa, București, Editura științifică și enciclopedică, 1983, 295 p.

Posibilitatea unei abordări interdisciplinare a acțiunii umane este demonstrată concludent de recenta culegere de studii apărută în Editura științifică și enciclopedică, intitulată *Logica acțiunii* (coordonator: prof. dr. Cornel Popa). Ea e rezultatul conlucrării din cadrul „Seminarului de logică deontică și praxiologie" ce funcționează de un deceniu pe lîngă Catedra de filosofie a Institutului Politehnic București. Cu toată diversitatea profilelor teoretice ale autorilor (filosofi, matematicieni, ingineri, economiști) și a opticilor asupra domeniului (praxiologie, teoria deciziei, logica discursului practic), lucrarea nu e lipsită de o perspectivă unitară în ce privește valoarea metodelor logic-formale și a efortului de operaționalizare în investigarea problematicii acțiunii umane.

În primul studiu, care dă nota întregului volum, *Logica modalităților acționale*, prof. Cornel Popa demonstrează supleţea și fertilitatea limbajului de acțiuni construit de Lennart Aqvist prin aplicarea metodei arborilor de decizie de tip Luce și Raiffa în logica acțiunii. În fond, este vorba de punerea în discuție a unora dintre supozițiile filosofice fundamentale și a modalității de construcție formală a logicii acțiunii. Studiul are deci profunde implicații atît filosofice cît și operaționale. Spre deosebire de limbajul studiilor „clasice" de logică a acțiunii și de logică deontică, limbajul arborilor de decizie „tip Aqvist" pune mult mai nuanțat în evidență competența decizională a agenților și dimensiunea temporală. Luînd ca bază acest limbaj, prof. Cornel Popa introduce conceptele modalităților acționale și construiește un sistem axiomatic minimal pentru modalitățile acționale (MSAM) care, sub raport sintactic, conține sistemul lui von Wright de logică deontică diadică. Pe o asemenea bază metodologică se pot corela rezultatele acestui studiu cu posibilitățile deschise de studiile anterioare ale autorului. Investigarea posibilului acțional cu ajutorul arborilor de decizie Aqvist poate oferi o bază de dezvoltare a logicii teleodeontice care, în viziunea autorului, are ca obiect raporturile dintre norme, pe de o parte și scopurile și aspirațiile agentului acțiunii, pe de altă parte. Structura formală propusă este aptă de a fi dezvoltată în direcția unei logici a raporturilor de cooperare și competiție, instituite între participanții la acțiunea socială, și posibilului acțional rezultat prin aceste relații. Studiul reușește deci o legătură suplă și productivă între praxiologie și logica discursului practic. Conceptul de acțiune poate beneficia astfel de o tratare logic formală, consistentă și operațională, care se apropie într-o măsură mai mare decît pînă acum de conținutul conceptualizărilor filosofice ale acțiunii umane în cadrul praxiologiei.

În continuare, vom încerca să grupăm studiile în raport cu scopul urmărit de autori, înlesnind în acest fel conturarea unei imagini mai clare privind modul în care este acoperită o anumită arie tematică, originalitatea și adîncimea tratării teoretice.

A. O primă categorie o formează studiile în care efortul se îndreaptă în direcția operaționalizării, adică a rezolvării pe baza modelelor și sistemelor formale a unor clase diferite de probleme de decizie. Dealtfel, volumul oferă prin studiul lui Adrian Gheorghe, *Matematica deciziei și a acțiunii*, o prezentare a elementelor de bază ale procesului adoptării deciziilor într-un mediu caracterizat prin complexitate, evoluție în timp, incertitudine, sensibilitate la risc și un anumit grad de determinism cantitativ, calitativ sau fuzzy. Elementele de decizie-acțiune sînt analizate pentru cadrul situațiilor conflictuale, cooperare și negociere sau a proceselor de decizie cu obiective multiple. Sînt evidențiate posibilități de aplicare practică în diverse domenii precum și de dezvoltare teoretică viitoare.

Problema deciziei privind legalitatea sau non-legalitatea conduitei umane formează obiectul studiilor *Sistemele de norme și evaluarea acțiunilor normate*, elaborat de Cornel Popa și Octavian Stănășilă și *Aspecte privind modelarea pe calculator a sistemelor de norme*,

elaborat de Mihai Bărbuceanu, Adrian Alexandrescu, Cetin Demislam. Primul studiu, prin punerea problemelor descrierii și evaluării conduitei umane în raport cu un sistem de prescripții normative, lărgește de fapt tematica clasică de logică deontică. Soluția este dată prin construirea unui model care formalizează demersul judiciar și permite, în consecință, evaluarea conduitei umane în raport cu un sistem de norme definit formal. În cel de-al doilea studiu autorii prezintă implementarea efectivă pe calculator a acestui model formal, pentru o subclasă de norme din regulamentul de circulație. Se demonstrează astfel fezabilitatea și economicitatea unui asemenea mod de abordare.

Perspectiva operaționalizării se regăsește și în tentativa de rezolvare a unei probleme de *design* care face obiectul studiului *Către un model al metodei de proiectare a produselor program*, elaborat de Luca-Dan Serbănați. Este vorba în fond de perspectiva operaționalizării metodelor, care interesează în cel mai înalt grad logica acțiunii. Problema esențială a deciziei privind trecerea de la o fază a proiectării la alta este rezolvată de autor prin stabilirea unui model formal al metodei de proiectare a programelor de calculator. Prezența în structura acestei metode a normelor de proiectare evidențiază, așa cum afirmă autorul, necesitatea unei abordări formalizate a conceptului de metodă din perspectiva logicii deontice, în spiritul celei realizate de Cornel Popa (cf. *Semantic Definition of Concept of Method*).

O altă direcție de operaționalizare vizează întrebuințarea sistemelor formale ca procedee de decizie privind validitatea enunțurilor din diverse sisteme axiomatice de logică a acțiunii. Astfel, Lucian Onulescu, în studiul *Sisteme deontice din perspectiva limbajelor formale*, rezolvă problema demonstrării teoremelor sistemului deontic-praxiologic (SDP) construită axiomatic de Cornel Popa (cf. *Un sistem axiomatic pentru logica deontico-praxiologică*), cu ajutorul unui sistem formal. În felul acesta procedurile de decizie pentru SDP sînt îmbogățite cu un algoritm eficient care decide dacă o formulă este sau nu teoremă a SDP. Aceeași procedură de decizie poate fi aplicată și sistemului de logică a relațiilor de cooperare construit de Cornel Popa (cf. *Teoria logică a cooperării*). Toți algoritmii prezentați, care stau ca proceduri de decizie, pot fi transpuși pe calculator.

Operarea cu modele formale este făcută și din perspectiva nuanțării posibilităților lor de adecvare. În studiul *Un model probabilist pentru logica cooperării și aplicarea sa în probleme de decizie*, Mihai Bărbuceanu are ca punct de plecare sistemul de teorie logică a cooperării construit de Cornel Popa. Efortul de operaționalizare are ca obiect următoarele clase de probleme de decizie: problema acceptării unei acțiuni ca mijloc în vederea atingerii unui scop și problema alegerii celui mai potrivit mijloc dintr-o mulțime de mijloace în vederea atingerii unui anumit scop. În vederea soluționării lor, este propus un model probabilistic al logicii cooperării care face posibile noi conceptualizări utile în modelarea procesului de luare a deciziilor. În același sens în studiul *O interpretare fuzzy a logicii cooperării*, autorul Gabriel Marinescu compară modelul de logică a cooperării propus de Cornel Popa cu modelul construit de el prin interpretarea conceptelor logicii cooperării în cadrul noțiunilor fundamentale ale logicii fuzzy. Pe lîngă faptul că sînt îmbogățite mijloacele de tratare proprii logicii cooperării sînt nuanțate și concluziile privind gradul de influențare (favorizare sau împiedicare) a realizării unui scop.

Problematica scopului acțiunii beneficiază, pe lîngă tratarea gradului de influențare, amintită mai sus și de tratarea gradului de raționalitate și gradului de eficiență a acțiunii în raport cu scopul urmărit. Este vorba, dacă nu de o operaționalizare efectivă, dar cel puțin de o pregătire a conceptelor în acest sens. În studiul *Corelația obiectiv-metodă-program și creșterea raționalității acțiunii socio-umane*, Axinte Dobre propune drept criteriu al raționalității previzional-praxiologice, creșterea numărului de nivele ale ierarhiei de programe și metaprograme. În studiul *Logica formală și definirea conceptului de eficiență*, Valentin Mureșan definește printr-o abordare algebrică un concept praxiologic de eficiență (funcția de eficiență) care să satisfacă atît cerința de economicitate, privind cheltuielile strict necesare, cît și cerința de eficacitate, privind gradul de atingere a scopului propus. Pe această bază este construit un spectru al valorilor de eficiență care poate sta ca un criteriu rațional de apreciere a gradului de eficiență a acțiunii.

B. O altă categorie de studii au ca obiect teme clasice, fundamentale și cu bogate semnificații filosofice în logica deontică. Sorin Vieru, în studiul *Logici deontice elementare*, evidențiază în mod nuanțat, pe axiomatica și semantica tipului respectiv de logici și modalități deontice, statutul principiului noncontradicției normative.

Punerea în discuție a statutului principiilor logice (în special terțul exclus și noncontradicția) este și obiectul studiului *Norme logice și valori deontice*, elaborat de Petru Ioan. Autorul operează ordonări eficiente în sistemul de principii și relații proprii logicii „teoretice" a căror utilitate este apoi demonstrată și în contextul logicii polivalente și al logicii deontice.

Interesante sînt reflecțiile filosofice semnate de O. Stănășilă privind ideile de bază ale concepției constructiviste și corelarea lor cu principiile generale ale logicii scopului. Studiul elaborat în acest sens *Scop și construcție* evidențiază atît virtuțile cît și limitele gîndirii operaționale etapizate.

C. În sfîrșit, o ultimă categorie de studii privește investigarea complexă a unor tipuri speciale de acțiuni, cum ar fi acțiunea dialogală care face obiectul studiului *Subiectul cunoscător și structura acțiunii dialogale*, elaborat de Gheorghe Mihai, și actul de asertare care face obiectul studiului *O interpretare „pragmatică" a sistemelor deontice: asertiuni permise și nepermise*, elaborat de Emanuel Vasiliu.

Printr-o astfel de grupare a studiilor am dori să sugerăm și eventualele corelații care să facă lectura volumului *Logica acțiunii* cu atît mai profitabilă. Astfel, am dori să remarcăm sensurile multiple în care sînt întrebuințate sistemele axiomatice în diverse studii: ca procedură de decizie logică, ca modalitate de testare a supozițiilor filosofice, ca etapă în efortul de operaționalizare, ca formă de punere în discuție a unor principii și valori logice fundamentale. Axiomatizarea are deci virtuți deosebite care sînt valorificate corespunzător în studiile cuprinse în volumul recent apărut.

Pot fi corelate de asemenea aspectele de teoria metodei care sînt tratate în studiile amintite. Într-un anumit sens studiul lui Axinte Dobre redă în context praxiologic demnitatea filosofică a conceptului de metodă generală, prin corelarea ei cu scopul general și cu un fragment de teorie științifico-filosofică. Metoda generală este diferențiată în raport cu programele și metaprogramele vizînd realizarea unor obiective parțiale. Dealtfel, subclasa metaprogramelor este exemplificată prin studiul lui Luca-Dan Serbănați privind proiectarea produselor program, iar nuanțarea criteriului de eficiență a metodei este operată în studiul lui Valentin Mureșan. Interesantă mi se pare de asemenea corelarea gradului de influențare a scopului, modelat în limbajul logicii fuzzy, cu analiza criteriilor gradului de raționalitate și a gradului de eficiență a acțiunii umane relative la scopul propus.

Pot fi corelate totodată, ca aparținînd teoriei relațiilor de cooperare, modelele construite în termeni „fuzzy", de probabilități subiective, ca algoritmi de demonstrare a validității enunțurilor ei, ca și discutarea conceptului de eficiență în acest context.

Este de sperat ca studiile cuprinse în volumul *Logica acțiunii*, al căror conținut e mult mai bogat decît a putut să reiasă din succinta semnalare de față, să suscite interesul specialiștilor și al publicului căruia cartea se adresează, atît prin tema ei evident modernă și de actualitate, cît și prin perspectiva nouă ce o deschide conștiinței noastre teoretice.

Paul Rotaru

Nicolae Gogoneață, *A Concise History of Romanian Philosophy*, Bucharest, Edit. științifică și enciclopedică, 1983, 60 p.

Lucrarea face parte dintr-un recent set de 12 scurte monografii din tot atîtea domenii ale vieții culturale, social-politice românești, editate în limba engleză sub egida Academiei de științe sociale și politice. Dense, bine proporționate, cu caracter enciclopedic, ele sînt elaborate de specialiști larg recunoscuți în problematica respectivă. Fiecare dintre ele — fie că e vorba de „Scurtă istorie a României", „Geografia României", „Scurtă istorie a limbii române", „Scurtă istorie a artelor plastice românești", „Scurtă istorie a filosofiei românești etc." — sînt un competent și util îndrumar pentru cititorul străin care dorește să stabilească un prim contact cu fenomenul cultural românesc în diversitatea și complexitatea lui.

„Scurtă istorie a filosofiei românești" — apărută sub semnătura lui Nicolae Gogoneață, cunoscut publicului cititor prin cercetările sale de specialitate și prin contribuția sa la coordonarea tratatului de *Istorie a filosofiei românești* —, cuprinde următoarele capitole:

1. Începuturile dezvoltării gîndirii filosofice românești. Umanismul în țările române. Dimitrie Cantemir.

2. Iluminism și raționalism. Gîndirea democrat-revoluționară a lui Nicolae Bălcescu.

3. Dezvoltarea filosofiei în perioada formării României moderne: Titu Maiorescu, Vasile Conta, A. D. Xenopol.

4. Afirmarea gîndirii marxiste în România. Contribuția militanților socialiști români la interpretarea vieții sociale în lumina materialismului dialectic și istoric.

5. Tendințe și orientări în filosofia românească în prima jumătate a secolului XX.

6. Dezvoltarea filosofiei în anii socialismului.

Lucrarea se încheie printr-o scurtă bibliografie accesibilă cititorului străin.

C. Ioan

Victor Ernest Maşek, *Literatură şi existenţă dramatică*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1983, 211 p.

La nivel declarativ — altminteri cu argumente riguroase — esteticienii contemporani demonstrează că disciplina pe care o profesează, pentru a-şi spori capacitatea de convingere, eficienţa teoretică, e necesar să abordeze mai substanţial, mai la obiect, ipostazele concret-specifice ale artelor. Acumulările complexităţii structurilor artistice au devenit în secolul XX, prin ele însele, un amplu şi penetrant fenomen cultural, pe lîngă care teoria estetică — fără a-şi diminua imanenţa ei conceptuală — nu poate aluneca indiferentă, într-un exces al privirii de „sus în jos", dacă vrea să rămînă credibilă. Acest gen de conştientizare, de atenţionare *la zi*, este acceptat fără dificultăţi şi afirmarea ideii în cauză se află pe buzele tuturor esteticienilor, ca o floare de sezon la butonieră. Numai că prea puţini dintre profesioniştii disciplinei au reuşit — deocamdată — să depăşească formulele declarative ale problemei. De regulă, esteticienii — de ce să n-o recunoaştem? — „coboară" încă prea rar, întîmplător, pe terenul *concret* al unei arte sau alta.

Dar iată şi un exemplu încurajator, care — depăşind nivelul declarativ şi timiditatea — înţelege să sporească *funcţionalitatea* unor concepte ale esteticii, „aplicîndu-le" pe terenul cît se poate de concret al unei arte — în speţă, teatrului. Este vorba de lucrarea lui Victor Ernest Maşek *Literatură şi existenţă dramatică*. Dincolo de orice apreciere, ori observaţie în legătură cu problematica şi opiniile avansate de cartea în discuţie, ni se pare necesar să semnalăm prezenţa ei ca un spor în schimbarea *efectivă* a opticii privind funcţionalitatea teoriei estetice contemporane.

Autorul distribuie analizele întreprinse în trei secţiuni: I. *Ipostazele textului: literatura dramatică;* II. *Ipostazele existenţei dramatice: spectacolul;* III. *Ipostazele receptării: publicul şi critica.* Laitmotivul unificator al celor trei secţiuni îl constituie tocmai ceea ce le separă: specificitatea. Vrem să spunem că mesajul teoretic pe care V. E. Maşek se străduieşte explicit să-l imprime — *în ansamblu* — analizelor sale, este înţelegerea corectă, adecvată, a deosebirilor specifice, a distincţiilor între nivelele abordate ale teatrului, mai ales între dramatic ca text *literar* şi spectacol ca *existenţă* dramatică. Eliminarea suprapunerii de planuri, a confuziilor care circulă pe seama teatrului constituie un demers permanent al demonstraţiilor întreprinse.

Dacă o raportăm la un public cititor mai cuprinzător, lucrarea în discuţie are finalitatea unei *iniţieri*, neîndoielnic utilă, într-o estetică a teatrului, cu un patos al constructivităţii „pedagogice" în sensul bun al cuvîntului. Prima secţiune dezvoltă o problematică de largă accesibilitate, în care noutatea ideilor e mai puţin prezentă. De reţinut aci sînt mai ales următoarele două distincţii privind literatura dramatică: fără personaje în *acţiune* — nu în „vorbire" — nu există cu adevărat teatru, dialogul propriu acestei arte nefiind o alternanţă de vorbitori ci un conflict. Cealaltă distincţie se referă la relaţia epic-dramatic, subliniindu-se pe baza unor texte elaborate de Lukács, că cele două ipostaze pun accentul, fiecare, pe laturi diferite ale aceleiaşi conexiuni. Dacă epicul (romanul) descrie mai cu seamă preludiul şi epilogul crizelor în procesualitatea vie a istoriei, drama — ca ipostază a teatrului — relevă criza însăşi şi rezolvarea ei conflictuală. Utilă, pertinentă este şi analiza conceptului de contemporaneitate, demonstrîndu-se că acest concept este unul *axiologic*, nu *ontologic*.

Cea mai substanţială secţiune a cărţii este a doua, consacrată *spectacolului*. Aici, alura de retorism „popularizator" — prezent întrucîtva în prima secţiune — dispare, luîndu-i locul rigoarea analizei strict ştiinţifice, cu care Maşek ne-a obişnuit în cărţile sale anterioare. Teza de bază a acestei secţiuni o constituie „clarificarea şi afirmarea *statutului estetic şi semiotic diferit* al celor două opere de artă *distincte* care sînt *textul dramaturgic* pe de o parte şi *reprezentarea sa scenică* pe de alta". Se arată că „spectacolul nu reprezintă doar o « dezvoltare dialectică » a unui text, că el *nu este* doar o ipostază, o etapă sau o fază anumită în evoluţia temporală a *uneia şi aceleiaşi* opere de artă..., ci o operă de artă nouă şi de sine stătătoare, cu un statut existenţial specific, ireductibil la convenţia artei literare" (p. 93). Aducînd în sprijin idei din teoria estetică modernă — cu apel mai ales la fenomenologie, semiotică, estetica informaţională — autorul demonstrează că în raport cu calităţile latente ale „zonelor de indeterminare" pe care le implică textul literar, spectacolul reprezintă un proces de *actualizare vizuală* a acestor calităţi. *Actualizarea* teatrală — în spectacol — *completează* textul dramaturgic, în calitatea lui de operă literară, „cu componente care nu există în ea ca atare, dar sînt indicate ca împliniri posibile ale zonelor de indeterminare existente" (p. 97). Remarcabilă este în această lucrare fluenţa interpretării estetice — fără bruscarea conceptelor abstracte printr-o aplicare schematică a lor — mai ales cînd sînt invocate criteriile judecăţii de valoare în depistarea specificităţii artistice. Or, tocmai criteriile judecăţii de valoare obiectivă în depistarea

specificității artistice, pe de o parte a textului dramaturgic, iar pe de alta a spectacolului, constituie — la urma urmei — problema fundamentală ce stă în atenția acestei lucrări. În această perspectivă, se demonstrează amplu că „singurul criteriu valabil pentru o judecată de valoare obiectivă asupra operei care este spectacolul îl reprezintă nu un act de comparație, ci unul de recunoaștere a *validității ei estetice*, a *adevărului artistic* de sine stătător al spectacolului, a *gradului său de relevanță general-umană*. Raportarea lui la textul dramatic permite nu o judecată de valoare, ci una referențială care, în sine, este irelevantă și neutră în raport cu valoarea artistică a spectacolului" (p. 97).

Firește, apare deîndată o întrebare de neocolit: nu cumva un „exces" de separațiune a specificităților între textul dramaturgic al scriitorului și spectacolul jucat de actori, face imposibilă orice *relație* între cele două ipostaze? Ar fi un risc pe care nimeni nu și l-a asumat pînă acum, să se conchidă „abolirea" oricărei *relații* între textul dramaturgic și spectacol, date fiind pronunțatele deosebiri dintre cele două ipostaze artistice. Teatrul s-ar duce de rîpă! În sfîrșit, nimeni nu vrea să-și asume pompos — în numele demonstrațiilor „științifice" — afirmații absurde, împotriva evidențelor clare ale bunului simț. E adevărat, bunul simț nu înlocuiește știința și nu poate îndeplini funcțiile ei, dar nici nu se poate spune că ar fi împotriva ei în toate ipostazele lui. Adeseori, bunul simț este o *certitudine* greu de disprețuit. Toată lumea știe, în definitiv, că imensa majoritate a spectacolelor de teatru din cultura universală interpretează texte dramaturgice. Că, prin urmare — cu oricîte deosebiri între specificitățile lor — spectacolul și textul literar sînt obligate să *conlucreze* și să-și „etaleze" *dependențele* reciproce. Riguros cu propria-i argumentație, Mașek o pune în gardă prin precizări binevenite. Și anume, subliniind că „nu dorim să înlocuim un dogmatism al criteriilor axiologice printr-o anarhie a lipsei de criterii" (p. 98), autorul demonstrează că ceea ce opera — ca text dramaturgic, literar — relevă nu se reduce la ceea ce *enunță*, dar face, deopotrivă, parte din sensul său. Ambiguitatea fundamentală a scriiturii dramatice justifică diferențierea creatoare a semanticii spectacolului de semantica textului, actualizată de actor, în *una* din lecturile posibile, textul literar rămînînd neîncetat o realitate tematică *referențială*, un punct *de plecare*, pentru imaginația celui ce joacă pe scenă. Distincțiile între text și spectacol sînt, astfel, posibile *numai* în măsura în care sîntem neîncetat conștienți de *imanența relației* dintre cele două ipostaze ale teatrului. „Interpretarea se poate abate din punct de vedere semiotic de la semnificația inițială a textului pînă la a nu contrazice și inversa orientarea vectorului semiotic și a trece în «cîmpul semiotic» opus" (p. 104).

Din cea de a treia secțiune, în care se analizează ipostazele receptării teatrului, se reține mai ales discuția cu privire la „univocitatea judecății de valoare".

Deși redusă ca proporții, cartea lui Victor Ernest Mașek *Literatură și existență dramatică* analizează, sub semnul esteticii, principalele probleme pe care le implică teatrul contemporan. Polemică, incitantă, ea constituie o contribuție autentică, într-un moment cînd — din păcate — la noi s-au anemiat discuțiile vii, operative în jurul fenomenelor artistice concrete.

Grigore Smeu

Tudor Vianu, *Opere*, vol. 10 și 11; *Studii de literatură universală și comparată*, București, Editura Minerva, 1982, 1983, 893 p., 708 p.

Recent au apărut volumele 10 și 11 ale *Operelor* lui Tudor Vianu. Prin aceasta, ediția critică inaugurată în 1971, a scrierilor unuia din cei mai mari gînditori și cărturari români pin perioada interbelică și din cea următoare războiului, marcată de profunde transformări revoluționare, se apropie de sfîrșit. Cititorii au putut profita nu numai de textele autorului atît de multilateral care a fost Tudor Vianu, răspîndite în zeci de volume de mult accesibile numai în biblioteci, în periodice, în cursuri litografiate, dar și de substanțialele postfețe consacrate fiecărei secțiuni, precum și de un cu totul remarcabil aparat critic, notele de la finele fiecărui volum punînd la dispoziția cititorului „dosarul" fiecărei opere importante a lui Vianu, recenziile apărute în epocă, integral sau în substanță, polemicile, extrase din articolele mai puțin importante ale lui Vianu, care nu au fost cuprinse în chiar textul *Operelor*. Rostul rîndurilor de față nu este însă de a discuta meritele sau scăderile întregii ediții, ci numai de a formula cîteva însemnări, potrivite profilului revistei noastre, pe marginea ultimelor două volume.

Acestea cuprind studiile de literatură universală și comparată ale lui T. Vianu, inclusiv, la începutul volumului 10, unele studii teoretice și de sinteză dintre cele mai interesante pentru acea îngemănare dintre filosofie și literatură în care Tudor Vianu vedea unitatea întregii sale opere (vezi proiectul

de editare întocmit de Vianu în 1943, publicat de H. Zalis și citat în *Opere*, vol. 1, 1971, p. VI, nota 1). Dintre acestea menționăm grupul de studii publicat inițial în periodice și apoi în volumul *Figuri și forme literare* (1946) consacrate „antropologiei literare" (dintre cele mai importante menționăm *Literatura și cunoașterea omului*, 1940, *Epocile criticii literare*, 1942, *Fazele portretului moral*, 1945), apoi studiile legate de ceea ce Vianu a numit „literatură subiectivă", referindu-se la literatura de confesiuni, jurnale, documente din laboratorul de creație al artistului, care urmărește nu *opera*, ci *autenticitatea*, documentul de viață, ducînd astfel la o „criză a ideii de artă în literatură" (conform titlului unui studiu din 1943, republicat în volum în 1946, și acum în vol. 10 al *Operelor*).

George Gană, care a propus în postfețele scrise de el pînă acum la diferite secțiuni ale *Operelor* (cea consacrată esteticii, la vol. 6 și 7, filosofiei culturii, la vol. 8 și 9) idei interesante și noi care nu au fost relevate suficient, observă în postfața la vol. 10 și 11 anumite mutații în concepția estetică și filosofică a lui Vianu: accentul pus pe *cunoașterea omului* prin literatură se reflectă în modul de abordare a literaturii universale, precum și a criticii, care este, potrivit expresiei lui Vianu „conștiința literaturii timpului său" (v. *Postfață*, în *Opere*, vol. 11, p. 644). G. Gană formulează ipoteza că această orientare spre „antropologia literară" ar fi în legătură cu importanța hotărîtoare pe care o acordă în anii războiului Tudor Vianu antropologiei filosofice, așa cum rezultă din rîndurile introductive la eseul *Transformările ideii de om* (1942). Nu credem însă că este vorba de un accent pus mai mult pe *cunoaștere* decît pe *creație*, mai mult pe *conținut*, decît pe *formă*, care l-ar duce pe T. Vianu la „un conflict cu propria sa estetică" (ibidem). Poziția lui Tudor Vianu față de „literatura subiectivă", față de „estetica fragmentului subiectiv" rămîne, după părerea noastră, critică (așa cum fusese încă de la comunicarea *Asupra ideii de perfecțiune în artă*, 1937 și articolul *Ce s-a schimbat în literatura românească*, 1938), iar estetica sa rămîne centrată pe ideea de *formă* și de *operă*, cum rezultă limpede din *Criza ideii de artă în literatură*, și cum admite de fapt (pe pagina următoare a postfeței) și G. Gană. Este însă pătrunzătoare și adevărată observația că perspectiva antropologică duce în studiile de literatură universală și comparată dacă nu chiar la „o orientare anticlasică, surprinzătoare la autorul *Esteticii*", cum spune George Gană, dar totuși la o anumită amendare a „idealului clasic", și nu numai pe plan estetic, dar și pe plan etic și antropologic. Astfel, *Idealul clasic al omului* (1933) opta pentru ideea individualității ca „bloc moral rezistent", consistent prin consecvența cu sine, și menționa printre factorii care au corodat acest ideal „concepția omului contradictoriu din romanele lui Dostoievski" [1], iar în eseul *Despre fidelitate* (1942), T. Vianu se opunea, dintr-un punct de vedere etic, ideii lui Proust — fără ca autorul francez să fie numit — despre „amneziile inimii" („les intermittences du coeur"). În studiile teoretice publicate în vol. 10, menționate mai sus, Vianu respinge literatura clasicismului construită pe „caractere" care nu evoluează de-a lungul operei respective și critica clasicistă dependentă de această literatură, a cărei psihologie „este un fel de logică" (*Epocile criticii literare*, loc. cit., p. 79). În *Literatura și cunoașterea omului*, autorii moderni, printre care și Proust, sînt elogiați pentru progresele pe care le-au realizat în cunoașterea omului „în caracterul său complex, ascuns și contradictoriu" (*Opere*, vol. 10, p. 74), elogiu care se amplifică și se detaliază în studiul consacrat lui Proust în 1945, publicat în vol. 11 al *Operelor*, în care Vianu vorbește de „enorma îmbogățire a figurii omului prin intuiția și analiza" lui Proust (loc. cit., p. 225) și în care este relevată în mod expres superioritatea artei scriitorului francez față de formula clasică a romanului, datorită tocmai faptului că Proust „este liber de prejudecata « caracterelor » constituite și are privirea pregătită pentru a sesiza contradicțiile prin care poate trece un suflet omenesc, « intermitențele » inimii sale..." (!). Același elogiu, în perfectă opoziție cu punctul de vedere din *Idealul clasic*..., se aduce „lichidării noțiunii tradiționale de « caracter »" la Dostoievski, „cel dintîi mare scriitor care prezintă oameni contradictorii", în studiul închinat marelui scriitor rus în 1956 (v. *Opere*, vol. 11, p. 149).

Perspectiva antropologică și, într-un sens mai larg, de filosofia culturii pătrunde astfel într-adevăr studiile de literatură universală și comparată ale lui Tudor Vianu. Această perspectivă filosofică este prezentă și în studiul despre Cervantes, în studiul de „sociogonie" comparată care este consacrat *Cîntării omului* de Tudor Arghezi, în studiile despre Shakespeare, care, ca să încheiem aceste sumare notații cu relevarea încă a unei observații pertinente a lui George Gană, tinde să ocupe, datorită modificării orientării criticului, prin conceperea literaturii în primul rînd ca mijloc de cunoaștere a omului, centrul universului literar al lui Vianu, pe care altădată îl ocupase Goethe.

Petru Vaida

---

[1] *Idealul clasic al omului*, în T. Vianu, *Opere*, vol. 9, București, Edit. Minerva, 1980, p. 106, 108.

Henry Ey, *Conștiința*. Traducere din limba franceză de Dinu Grama, București, Editura științifică și enciclopedică, 1983, 420 p.

Monografia lui Henry Ey, *Conștiința*, recent tradusă în limba română, se recomandă ca o lucrare de referință nu numai în domeniul psihologiei, ci și în acela mai vast al științelor despre om, inclusiv al filosofiei. Ea și-a dobîndit acest statut prin cîteva dominante de valoare, identificabile într-o seamă de trăsături proprii: o concepție integratoare și totalizantă asupra conștiinței ca esență a naturii umane; caracterul interdisciplinar și dialectic al demersurilor intelectuale ce-i stau la bază; metodologia cercetării „obiectului" supus investigației.

Observarea clinică a destructurării fenomenelor, proceselor și stărilor de conștiință i-a permis autorului, un psihiatru, să studieze locul, ordinea și rolul fiecăreia dintre acestea în structurile și funcționarea conștiinței. „Ceea ce am cîștigat prin studiul psihopatologiei este deci faptul că am putut sesiza ordinea compunerii ființei noastre raționale, adică a Eului conștient de el însuși în raport cu descompunerea personalității. Eul nu este, nu poate fi o abstracție și nici o construcție aprioricâ, realitatea clinică a alienării sale garantîndu-i existența împotriva oricăror sofisme metafizice sau sociostructuraliste" (p. 256).

Abordînd sistematic nivelele și structurile conștiinței, autorul își formulează întîi principiile și definițiile operaționale pe osatura cărora se va construi logica discursului științific și filosofic. O primă definiție operațională, care desemnează evidența cea mai simplă, este aceea a conștiinței ca „realitatea organizării noastre psihice", „autonomia vieții noastre de relație" (p. 41). În logica internă a acestei definiții autorul operează delimitările conceptuale și circumscrierea sferelor categoriilor fundamentale.

Nivelurile și structurile personalității, în concepția lui H. Ey, sînt: a) inconștientul; b) infrastructurile conștiinței ce emerg din inconștient și pe care îl implică și îl actualizează astfel în conștiință. Acestea sînt: afectivitatea; experiența realului (memoria, percepția, limbajul). La acest nivel conștiința este „modalitate fundamentală a experienței" (p. 52). Infrastructurile conștiinței alcătuiesc „conștiința constituită"; c) suprastructurile cîmpului operațional al conștiinței („conștiința ce se constituie") care cuprind: atenția, conștiința reflexivă, adică toate operațiile gîndirii discursive: schematismul intelectual și lingvistic, raționamentul, demersurile inductive și deductive. La nivelul infrastructurilor și mai ales al suprastructurilor ființează Eul — sistemul de relații fundamentale ale prezenței omului în lume. Nivelul cel mai înalt al vieții noastre psihice este personalitatea și conștiința morală. La acest nivel conștiința este „modelul personal al lumii". Ideea unei organizări proprii a vieții noastre psihice ca totalitate și integralitate este principiul ce guvernează după Ey articularea și construcția concepției sale despre conștiință.

Analiza structurilor ontologice ale psihismului uman se desfășoară, în lucrare, pe cîteva planuri fundamentale, profund interferente și indisociabile în esența lor: pe planul Eului sau al ființei conștiente de sine, pe planul inconștientului și pe planul devenirii conștiente. Ontologia Eului, a persoanei, este supusă cercetării de către Ey din trei mari perspective: a) formarea și dezvoltarea Eului ca subiect aflat în procesul cunoașterii și asimilării lumii ca stăpînire a acesteia; b) analiza structurală a naturii Eului; c) analiza structurilor implicite ale Eului.

Natura Eului este antinomică. Antinomia sa este constituită din unitatea contradictorie a celor două sfere ce îl compun și care sînt: a) „valorile obiective": experiențele, trecutul și istoria devenirii sale, capacitățile sale proprii și propriile sale posibilități, valorile logice și morale. Aceasta este lumea propriilor posibilități sau „pentru-sinele"; b) „valorile subiective", adică ceea ce refulează Eul în inconștientul său, și se opune propriei traiectorii axiologice: iraționalul, lumea fantastică a imaginarului, miturile etc. Această altă lume conținută în Eu este „contra-sinele" și constituie propriile sale obstacole.

Structurile implicite ale Eului sînt, în concepția autorului: corpul — realitatea corporală pe care Eul o implică dar o și transcende prin spiritualitatea sa; limbajul — ca „vehicul al libertății"; rațiunea — Eul are o natură dominant rațională și se supune legislației rațiunii; construcția lumii — Eul implică un model al lumii și mișcările acesteia exprimă raporturile de reciprocitate dintre lume și Eu; personajul — adică rolul și statutul social; caracterul — ca instanță supremă și totalizantă a Eului, instanța sa morală. „Caracterul este modul de a fi în lume al Eului" (p. 313).

Un alt plan al analizelor structurilor ontologice ale psihismului uman este Inconștientul. În analiza acestuia Ey se delimitează într-o bună măsură de doctrina freudiană. Doctrina freudiană susține că Ics (Inconștientul) este omniprezent și omnipotent, Conștiința (Cs) este redusă la „un lucru sărac", la „aproape

nimic", la o linie slabă artificială și artificioasă de apărare împotriva lui Ics, ca o umbră sau ca un reflex al lui Ics. În felul acesta doctrina freudiană „a scufundat viața psihică în Inconștient", ceea ce a dus la „degradarea omului", la „oprirea existenței la nivelul embriologiei". Este motivul pentru care Freud a stîrnit atîtea controverse și riposte din partea psihiatrilor și a filosofilor.

În concepția lui Ey Inconștientul este în mod natural strîns legat de Conștient și cele două instanțe ale vieții psihice există în „relații dinamice vitale" ce constituie însăși organizarea vieții psihice umane (p. 363). Inconștientul are o natură pozitivă — cea a dorinței — și este guvernat de „legea plăcerii" care este, în ultima instanță, „legea bunului plac", pe cînd ființa noastră conștientă are o natură negativă — „cea a legii care controlează toate mișcările relaționale ale ființei noastre în lume" (p. 355). Raporturile Inconștient-Conștient sînt raporturi organice și de integrare sau subordonare. Raporturile organice dintre Ics—Cs constau în faptul că „Ics face parte din ființa noastră conștientă, este corpul său" (p. 357). Ființa noastră conștientă are un Inconștient care este propria sa creație. „*Inconștientul este proprietatea* ființei noastre conștiente" (p. 362).

Relațiile de subordonare și de integrare dintre Ics și Cs constau în faptul că structurile conștiinței impun structurilor Inconștientului ordine și le prescrie reguli ce trebuiesc respectate și urmate. Conștientul se opune Inconștientului „ca putere și nevoie de ordine sau de refulare", ca putere legislatoare a acestuia. Funcția negativă a ființei noastre conștiente constă, în esență, în aceea că determină o ordine conformă cu legea constitutivă a „realității", că „delimitează mai mult sau mai puțin ferm, dar continuu, ceea ce intră în realitate de ceea ce nu poate fi admis" (p. 379).

Legătura conștiinței cu Inconștientul se realizează, susține Ey, prin limbaj. „Limbajul, ca formă a ființei noastre conștiente, este mediera și articularea sistemelor conștient și inconștient" (p. 27).

Avînd în vedere structura ontologică a psihismului uman se pune întrebarea: în ce constă problema morală și libertatea? Se confundă răul cu inconștientul și binele cu rațiunea? Este prea frumos să fie așa și prea simplu, scrie autorul. Prin structurile sale ontologice, prin capacitatea ființei umane de a fi ființă-pentru-sine, adică pentru scopurile sale și avînd capacitatea de a subordona inconștientul „dramaticii existente, sîntem obligați să recunoaștem că este proprie omului, în însăși structura sa, o importantă libertate conștientă de a se bucura și de a suferi — și o mult mai mică determinare inconștientă pentru bucurie sau suferință". (p. 405). Omul are libertatea, la nivelul conștiinței, de a distinge binele de rău și de a institui cenzura, prin actele sale conștiente, asupra a tot ce nu se supune legilor culturale și morale ale societății, pentru că Conștiința este Rațiune. Concluzia finală a lucrării lui Ey este că omul, prin structurile ontologice ale psihismului său, este ființă *destinată libertății și moralității*.

Dincolo de o evidentă neluare în considerare a factorilor sociali și a relațiilor sociale în structurarea și devenirea ființei noastre conștiente, lucrarea lui Ey a reușit totuși o mare performanță: sintetizarea datelor neurobiologiei, psihologiei, psihiatriei și a observațiilor clinice riguroase într-o concepție integratoare, coerentă și unitară asupra conștiinței ca esență a naturii umane, sinteză din care transpare atitudinea plină de respect și de înțelegere față de dramatismul existenței umane.

Doina Calomfirescu

M.E. Omeleanovski, *Dialectica în fizica modernă*. Traducere din lb. rusă, București, Editura politică, 1982, 475 p.

Apărută în prestigioasa colecție „Idei contemporane" a Editurii politice, lucrarea cercetătorului sovietic aduce un aport substanțial la analiza „dialecticii marxist-leniniste în fizica modernă," înțelegînd dialectica nu ca o „construcție speculativă, cu caracter formal, ci o metodă activă de cunoaștere a naturii, de descoperire a unor noi adevăruri în științele moderne ale naturii" (p. 5).

Demonstrația că dialectica însăși aplicată obiectiv „constituie logica științei moderne" (p. 19) se realizează treptat în cele zece capitole ale cărții. Primul, *Materialismul dialectic în fizica modernă*, este o pledoarie în sprijinul ideii legăturii intime a fizicii cu filosofia. Dacă la început, fizica clasică — notează autorul — adopta spontan teoria materialistă a cunoașterii, astăzi, „fizica modernă, care este materialistă prin însuși spiritul ei fundamental, se leagă tot mai strîns organic cu dialectica" (p. 14).

Ideea variabilității și transformabilității reciproce a tuturor realităților materiale, inclusiv a particulelor elementare este defini-

torie pentru fizica contemporană. Astfel, elementul absolut necesar al fizicii cuantice îl constituie recunoașterea unității reprezentărilor contrarii — corpusculară și totodată ondulatorie — asupra materiei. Apoi, fără acceptarea ideii legăturii interne necesare între noțiunile de timp și de spațiu, nu ar fi existat teoria relativității. Totodată, probabilitatea, cum arată teoria cuantică, este proprie legilor naturii, iar noțiunea de structură și-a găsit cea mai largă aplicare în științele naturii, inclusiv în fizica particulelor elementare. Rezultă astfel limpede faptul că „în epoca actuală de dezvoltare intensivă și extensivă a fizicii, ideile dialectice de acest fel apar și se confirmă chiar în interiorul acesteia, stimulîndu-i evoluția progresivă". Toate acestea evidențiază că „fizica se orientează spre materialismul dialectic, independent de concepțiile filosofice personale ale savanților, că aplicarea conștientă a dialecticii în fizică devine astăzi o necesitate vitală" (p. 16).

Aprofundînd *Problema realității obiective în teoria cuantică*, autorul evidențiază faptul că în fizica neclasică își găsesc expresia ideile lui Lenin referitoare la relația dintre obiectiv și subiectiv; problemă în aprofundarea căreia în fizica modernă o deosebită importanță are concepția de complementaritate a lui Bohr.

Meritul lui Bohr este de a fi înțeles și enunțat „problema imposibilității de a trasa (demarca) foarte riguros în cadrul experimentului, o linie de separare între obiectul investigat și observatorul care îl cunoaște, dintre sistemul observat și aparatura utilizată pentru observație" (p. 50). Pe baza conținutului mecanicii cuantice s-a dovedit că deosebirea dintre subiectiv și obiectiv este relativă; totodată, analiza a permis să se stabilească și faptul că interpretarea obiectivității și subiectivității, așa cum sînt ele înțelese în fizica clasică, nu este exclusă, ci rămîne valabilă, dar numai între anumite limite bine definite, care pot fi și sînt tot mai riguros precizate odată cu dezvoltarea fizicii. M. E. Omeleanovski subliniază în acest context importanța observației lui Lenin potrivit căreia: „Există o deosebire între subiectiv și obiectiv, dar și ea își are limitele ei" (*Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică, p. 84). „Valoarea filosofică deosebit de importantă a ideii de complementaritate pentru fizica teoretică — conchide autorul — constă în faptul că, conform acesteia, nu numai că este pur și simplu posibil, dar, în anumite situații, chiar necesar, să se folosească pentru unul și același obiect cercetat noțiuni contrarii. O asemenea procedură nu conduce... la nici un fel de contradicții de natură logic-formală în fizica teoretică, permițînd însă o interpretare a aparatului matematic al mecanicii cuantice în concordanță cu datele experimentale, cît și realizarea unui tablou integrator al fenomenelor atomice, ceea ce nu au fost în stare să realizeze teoriile clasice" (p. 63).

Problema *realității fizice* a fost mult amplificată și complicată în fizica modernă. În fizica clasică, această problemă coincidea cu problema realității obiective a lumii fizice. Audiența cu totul specială a acestei probleme, în prezent, se datorește faptului că fenomenele și procesele examinate de fizica modernă sînt incluse în teoriile sale cu ajutorul unor metode și abstractizări care apar stranii din punctul de vedere al reprezentărilor fizicii clasice. „În general vorbind, arată autorul, fizica modernă generalizează nu experiența cotidiană, ci experimentul care se referă la fenomene dintre cele mai fine posibile, care nu încap în reprezentările despre natură ale fizicii clasice" (p. 85). „Existent" și „factual" nu mai sînt deloc identice în fizica modernă; apoi, nu orice „obiectiv real" în fizică, va fi implicit și „factual", dar tot ce este „factual" într-o teorie fizică va fi și „obiectiv real". De aceea, M. E. Omeleanovski propune, ca fiind logic mai îndreptățită, utilizarea termenilor „real empiric" („realitate empirică") și „real abstract" („realitate abstractă"). Primul semnifică existentul independent de conștiința omului (realul obiectiv) cuprins de gîndire prin ceea ce numim contemplare vie, iar al doilea semnifică realitatea obiectivă reflectată pe o treaptă mai profundă a cunoașterii umane, pe treapta cunoașterii abstracte.

De o deosebită importanță filosofică în fizica modernă, arată M. E. Omeleanovski, este *problema intuitivității noțiunilor clasice și cuantice*, abordată în cel de-al treilea capitol. După opinia autorului, afirmațiile unor teoreticieni că teoria cuantică nu este intuitivă, că nu ne putem imagina un model intuitiv al microcosmosului nu este întru totul justificată. Căci și capacitatea noastră de a concepe lucrurile este la fel de capabilă de dezvoltare ca și capacitatea noastră de abstractizare. De aceea, și în teoria cuantică, noțiunile intuitive sînt de neevitat. Problema care se pune este aceea privitoare la modul și forma în care intră ele în teoria cuantică, deoarece „intuitivitatea" nu este identică cu „reprezentabilitatea". Dar și elementul reprezentabilității este inclus atît în noțiunile fizice clasice, cît și în cele cuantice: fără o legătură între valorile variabilelor (în cazul teoriei clasice) și a valorilor proprii ale operatorilor (în cazul teoriei cuantice) pe de o parte, și indicațiile citite pe aparatele de măsură, pe de alta, nu există concepte sau noțiuni, nici în teoria clasică, nici în cea cuantică. „Criteriul intuitivității — conchide autorul — există atît în

noțiunile fizicii cuantice cît și în teoria cuantică, numai că aceste noțiuni și teorii ca atare nu sînt intuitive" (p. 121).

Urmează alte capitole dense (cap. IV. *Asupra principiului observabilității în fizica modernă;* cap. V. *Contradicția dialectică în fizica modernă;* cap. VI. *Determinismul și teoria cuantică;* cap. VII. *Problema elementarității și complexității în filosofie și în fizică;* cap. VIII. *Fizica cuantică și transformabilitatea particulelor elementare. Absolutul și relativul;* cap. IX. *Aspectele filosofice ale teoriei măsurării),* lucrarea încheindu-se prin capitolul generalizator și, totodată, deschizător de perspective, al X-lea, *Axiomatica și căutarea unor noi principii și noțiuni fundamentale în fizică.*

Abordarea axiomatică în fizică — arată autorul — permite teoriilor sale stabilirea adevărului pe calea deducției logice. În fizica modernă, M. E. Omeleanovski distinge *șase sisteme complete de noțiuni,* legate prin axiome, fiecare dintre ele descriind un anumit domeniu de fenomene ale naturii. *Primul,* este mecanica lui Newton, sau mecanica clasică, cuprinzînd statica și dinamica. *Al doilea,* elaborat pentru a fi utilizat în teoria căldurii, este legat, prin abordarea statistică, de mecanica clasică dar nu se reduce la ea. *Al treilea* este dedus din studiul fenomenelor electrice și magnetice și a fost desăvîrșit de Maxwell. *Al patrulea sistem,* teoria relativității (restrînse) — o unificare sui generis a mecanicii clasice și a teoriei electromagnetismului a lui Maxwell — finalizată în lucrările lui A. Einstein și H. Minkowski. *Al cincilea* cuprinde mecanica cuantică și prin aceasta, teoria spectrelor atomice, chimia. Iar *al șaselea* sistem, teoria relativității generalizate, întemeiată de A. Einstein, care „nu și-a găsit pînă astăzi încă forma sa definitivă ca teorie fizică (în cadrul ei cu precădere este dezvoltat aparatul matematic)" (p. 410—411). Autorul mai menționează și „posibilitatea existenței unui *al șaptelea* sistem complet de noțiuni, care va trebui creat prin edificarea unei teorii moderne a particulelor elementare, și în cadrul căruia, de data aceasta, mecanica cuantică și teoria relativității vor fi reunite într-o profundă sinteză" (p. 411).

Lucrarea lui M. E. Omeleanovski, densă, de larg interes atît pentru fizicieni cît și pentru cercetători din domeniul dialecticii materialiste, permite structurarea unei imagini unitare asupra spiritului dialectic al fizicii moderne contemporane.

Luminița Oțelea

M. P. Mcedlov, *Relighia i sovremennosti* (Religia și lumea contemporană), Moskva, 1982, 272 p.

În *Introducere* autorul constată că, în prezent, alături de slăbirea generală a pozițiilor religiei are loc o activizare sensibilă a instituțiilor și organizațiilor religioase, care intervin uneori activ în soluționarea unui șir de probleme ale contemporaneității: problemele războiului și păcii, problema coexistenței pașnice între state cu structuri social-politice diferite, lupta antiimperialistă, dezvoltarea cunoașterii științifice ș.a. Cum se explică acest spirit activ al organizațiilor religioase în epoca noastră, spre ce scopuri își îndreaptă atenția, care este efectul politic și ideologic al activității lor? Apologeții religiei vorbesc despre rolul crescînd al creștinismului în politica mondială actuală, despre consolidarea pozițiilor religiei în socialism, despre rolul religiei ca „stindard veșnic" al eliberării și progresului, despre nevoia permanentă de religie a omenirii. Asemenea teze sînt folosite pentru respingerea concepției marxiste despre religie. Pornind de la faptul că religia funcționează, astăzi, deși diferit, atît în capitalism, cît și în socialism, precum și de la faptul că din ea se inspiră numeroși participanți la mișcările de eliberare națională și socială, acești apologeți trag concluzia eșuării prognozei marxiste despre soarta religiei și despre rolul ei conservator.

În replică, M. P. Mcedlov arată că epoca noastră, ca și celelalte anterioare ei, influențează puternic evoluția religiei, care își modernizează diverse aspecte ale cultului, dogmatica și organizațiile ei, pe fondul unei atitudini generale negative față de cursul dominant al istoriei secolului nostru.

În primul capitol, *Ideologia religioasă și mișcările de masă în epoca contemporană,* autorul constată că nu întotdeauna, în istorie, mișcările sociale progresiste sînt însoțite de ideologii progresiste, și nu întotdeauna mișcările sociale reacționare folosesc deschis postulate ideologice reacționare. De aceea, se conchide în lucrare, funcția și rolul religiei în lupta ideologică contemporană trebuie analizate concret.

Apologeții religiei, subliniază M. P. Mcedlov, speculează faptul că în mișcările de masă (antirăzboinice, general-democratice, anticapitaliste, socialiste) sînt atrase mereu noi contingente de oameni ai muncii, între ei și largi pături de credincioși. Această situație e un prilej pentru falsificarea rolului social-ideologic al religiei.

În lumea contemporană, organizațiile religioase islamice și iudaice, creștine și budiste, arată autorul, năzuiesc să se amestece în problemele organizării sociale și de stat. În țările capitaliste, clericalismul este chemat din nou la activitate politică în toate sferele vieții spirituale și sociale. La rîndul lor, numeroși politicieni occidentali încearcă prin frazeologii abstracte despre „religie", despre „Dumnezeu" și „apărarea credinței" să ascundă fondul real al activității lor.

În cap. II, *Ideologia și politica clericalismului contemporan*, se subliniază că anticomunismul clerical îmbracă azi forme diferite, în diferite continente și culte religioase În Africa, în țările recent eliberate, biserica creștină e activ anticomunistă. În R. F. Germania biserica susține grupurile conservatoare de dreapta. În Spania, episcopii anatemizează socialismul marxist. Cu prilejul vizitei din 1980, în țări africane, actualul papă a prevenit în repetate rînduri asupra faptului că „concepția materialistă despre lume barează drumul spre progresul actual" și este „izvorul degradării omenirii".

Religia musulmană, apreciază autorul, are și ea în general o orientare anticomunistă. Conferința islamică de la Mogadiscio, din 1964, a avut o orientare net anticomunistă. La fel Sesiunea afro-asiatică a organizațiilor islamice, de la Bandung, din 1970, apoi cele din 1973, 1976.

În cap. III, *Nou și vechi în filosofia și sociologia religiei*, sînt trecute în revistă tendințele de modernizare din teologia protestantă și catolică contemporană. Autorul conchide că în epoca noastră se încearcă asimilarea, din perspectiva religiei creștine, a problemelor științei și culturii contemporane, regîndirea lor teologică, și, pe această cale, respingerea activității de transformare revoluționară a societății, promovarea reformismului etc.

În cap. IV, *Conținut democratic în cadru mistic*, autorul insistă asupra procesului de polarizare a credincioșilor și clericilor în țările nesocialiste. Aici apar tot mai pregnant tendințe de stînga în cadrul diferitelor organizații bisericești. Curentele religioase de stînga reflectă tendințe spre dreptate socială și progres, în formă religioasă (p. 171—172). Este menționată creșterea însemnată a mișcării antiimperialiste în cercurile religioase din America latină.

În ultimul capitol, al V-lea, intitulat *Umanismul concepției științifice despre lume și mijloacele democratice ale formării sale*, autorul respinge o serie de aprecieri considerate greșite în legătură cu fenomenul religios în U.R.S.S., aprecieri apărute în diferite organe de presă din Occident. Astfel, este considerată greșită opinia potrivit căreia rădăcinile sociale ale religiozității în U.R.S.S. ar ține de relația marfă-bani în socialism (p. 252), de prezența producției de mărfuri. Sînt respinse și acele opinii care susțin că însuși statul, care asigură „prioritatea intereselor poporului asupra intereselor cetățeanului, nu este încă capabil să ducă la morala socialistă" și generează credințe religioase.

Lucrarea acordă prioritate, în ansamblul ei, *aspectelor politice* ale confruntării cu religia.

E. F.

Louis-Gabriel, *Critique de l'Evangile selon Thomas*, Cercle Ernest Renan, Centre de critique biblique et d'histoire du christianisme, 1983, 52p.

După cum se știe, în 1945, la Nag'Hammadi, în Egiptul de sus, a fost descoperită o interesantă bibliotecă de limbă coptă și orientare gnostică, alcătuită din 13 codice, cuprinzînd 49 de papirusuri. Al doilea codice cuprindea și textul *Evangheliei după Toma*, evanghelie considerată de teologia creștină ca apocrifă și, ca atare, respinsă din rîndul celor canonice. Pînă la această descoperire, Evanghelia după Toma nu era cunoscută integral de cercetătorii istoriei creștinismului. Trei fragmente, în caractere unciale grecești, fuseseră descoperite între anii 1898—1904 la Oxyrhynque, oraș elenic în Egiptul mijlociu, și apreciate drept copii redactate prin anul 300.

Traducerea (de fapt, *traducerile*, diferiți exegeți propunînd diferite variante) și studiul acestei evanghelii a început în 1959, prin activitatea asiduă a unui colectiv de cercetători, coordonat de cunoscutul savant francez Henzi-Charles Puech. În anii care au urmat au văzut lumina tiparului traduceri repetate, în limbile germană, engleză, franceză și olandeză.

Înfățișînd, în „Avertissement", cîteva variante de traduceri, Louis-Gabriel optează în această lucrare pentru traducerea lui Rodolphe Kasser, propunînd însă o serie de lecțiuni proprii.

În cuprinsul „Introducerii" autorul prezintă pe scurt o seamă de concluzii ale cercetărilor de pînă acum asupra acestei evanghelii, dintre care sînt menționate:

— Evanghelia după Toma a fost scrisă probabil în sec. al II-lea și a circulat în nume-

roase copii. Manuscrisul de la Nag'Hammadi pare a fi fost alcătuit între sfîrșitul secolului al II-lea și mijlocul secolului al IV-lea.

— Problema anteriorității acestei evangelii în raport cu cele patru canonice nu a fost încă definitiv tranșată. S-ar părea că un text, inițial grec a servit drept fond comun atît evangheliilor sinoptice *(Matei, Marcu, Luca)*, cît și Evangheliei după Toma.

— Potrivit opiniei lui R. Kasser — considerată de autor mai certă — Evanghelia după Toma ar proveni din evangheliile canonice. Gnosticii resping această părere, considerînd evanghelia lor ca fiind anterioară celor canonice.

— Legătura dintre evangheliile canonice și Evanghelia după Toma, gnostică, nu poate fi negată, deoarece aproape jumătate din cele 114 logia le regăsim și în cele patru evanghelii canonizate.

Analiza propriu-zisă a Evangheliei după Toma — alcătuită din „cuvintele ascunse" considerate a fi fost rostite de Iisus, adică din 114 logia — este întreprinsă de Louis-Gabriel prin așezarea, paralelă, pe două coloane, a textului evanghelic și a propriilor comentarii. Ele constituie o foarte bună introducere la studiul mai aprofundat al acestui text gnostic.

În încheierea studiului său, autorul subliniază principalele motive care ar fi determinat — după părerea sa — respingerea ca apocrifă a Evangheliei după Toma:

— prezența evidentă a unor teze gnostice;

— ar fi sugerată o legătură trupească între Iisus și Salomea (logia 61);

— declararea femeilor ca nedemne de viața eternă (logia 114).

Analiza critică a textului Evangheliei după Toma completează bibliografia acestei teme cu o interesantă contribuție, datorată unui cercetător pasionat și competent, dintre lucrările căruia menționăm și studiul *Saint Paul, ou les illusions chrétiennes*. Amintim de asemenea faptul că Louis-Gabriel a fost ales recent președinte al Cercului Ernest Renan, cunoscută instituție de cercetare liberă, raționalistă a istoriei creștinismului.

C. Octavian

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

ISTORIA ȘI FILOSOFIA ȘTIINȚEI
(Sesiune de comunicări)

În zilele de 4—5 noiembrie 1983 s-au desfășurat în Capitală lucrările tradiționalei sesiuni anuale de comunicări științifice organizată de Comitetul român de istoria și filosofia științei de pe lîngă Academia R.S.R.

Deschiderea lucrărilor s-a făcut în aula Academiei R.S.R. prin cuvîntarea rostită de acad. Ștefan Bălan. Au urmat apoi manifestările ocazionate de trei comemorări: 100 de ani de la nașterea lui Dimitrie Leonida; 200 de ani de la moartea lui Leonhard Euler; 200 de ani de la moartea lui Jean D'Alembert. În cadrul acestor comemorări au vorbit: acad. Dumitru Dumitrescu, acad. Caius Iacob și Florea Neagu.

Tot în cadru plenar au fost prezentate cîteva *rapoarte* asupra activităților legate de profilul și atribuțiile Comitetului român de istoria și filosofia științei: *Al VII-lea Congres Internațional de logică, metodologie și filosofia științei, Salzburg — Austria* (a prezentat dr. Crizantema Joja); *Simpozionul „Istoria științei ca știință" — Cluj-Napoca 1983* (a prezentat prof. univ. Călina Mare); *Simpozionul Victor Gomoiu — Centenarul nașterii — Craiova 1982* (a prezentat prof. univ. Tiberiu Nicola).

Comunicările propriu-zise din cadrul sesiunii au fost departajate în două mari grupe: **I. Istoria științei și tehnicii românești** (27 de comunicări urmate de discuții); **II. Filosofia științei — Timp, Spațiu, Obiect.** (25 de comunicări urmate de discuții). Vom reține din prima grupă de comunicări o seamă de titluri ce pot interesa și pe cititorul revistei noastre: *Fundamentele matematicii și teza formalistă* (Florica Cîmpan); *Universul astronomiei populare românești: rădăcini istorice, etnografice și folclorice* (I. M. Ștefan); *Evoluția științei și condiția umană* (Simion Ghiță); *Un fenomen noesic încă necunoscut* (acad. Eugen Macovschi); *Concepțiile lui M. Petrini-Galatz în domeniul geneticii umane și igienei sociale* (Gheorghe Brătescu); *Alexandru Philippide și filosofia* (prof. Ștefan Bârsănescu, membru corespondent al Academiei R. S. România); *ASTRA și rolul ei în propagarea și promovarea culturii și științei românești* (Ion Orghidan); *M. Kogălniceanu, precursor român al cercetărilor istorice ale zborului uman* (Ilie V. Stan).

Comunicările de filosofia științei au abordat următoarele subiecte: *O relație posibilă între spațiu, timp, obiect (cuantificarea maselor de repaos)* (prof. Ioan-Iovițț Popescu, membru corespondent al Academiei R. S. România); *Obiect, sistem, contradicție dialectică* (Călina Mare); *Ipostazele matematice ale conceptului de timp* (Alexandru Giuculescu); *Modele matematice ale timpului social* (Solomon Marcus); *Esența muabilă a triunghiului, axiomele geometrice și interesele oamenilor* (Sorin Vieru); *Conceptul conținutului spațio-temporal („Spațiu-Timp") la H. Minkowski și la filosoful transilvănean M. Palagyi* (Tiberiu Törö); *Cu privire la semnificația filosofică a infirmării experimentale a teoriilor locale cu parametri ascunși* (Mircea Flonta); *Sisteme teleologice dinamice* (Cornel Popa); *Obiect, stare spațio-temporală și supersimetrie* (Ionel I. Purica); *Spațiu, timp, obiect — din perspectiva cosmologiei* (Liviu Sofonea, N. Ionescu Pallas); *Timp și spațiu la începuturile fizice ale universului* (A. Dorobanțu); *Timp și spațiu în sistemele vii. Aspecte funcționale și structurale* (Viorel Soran, Margareta Borcea, Ana Fabian); *Informație și timp biologic* (Mircea Pop); *Spațio-temporalitatea în cîmpul stilistic al creației* (Angela Botez); *O perspectivă informațională asupra corelației și opoziției: obiecte artificiale — obiecte naturale, în cadrul unei eventuale teorii a creației* (Gorun Manolescu); *Interesul de cunoaștere* (Andrei Marga); *Ireversibilitate și creație* (Alexandru Florian); *Ființa — obiect al limbajului filosofic* (Oltea

Joja); *Limbajul funcțional cu scriere normală: operatori uzuali de demonstrare* (Alexandru Zelmer); *Asupra perspectivelor acționaliste în disciplinele social-umane* (Petru Ioan); *Coordonatele spațio-temporale și valențele valorice ale diviziunii muncii* (Aurica Constantinescu); *Viitorul și gîndirea contemporaneității* (Maria Stela Ivaneș); *Timpul există?* (Luminița Păunescu).

E. F.

„TEORIE ȘI METODĂ ÎN ISTORIA ȘTIINȚEI"
(sesiune științifică)

Inițiată de Subcomitetul de istoria și filosofia științei de pe lîngă Filiala din Iași a Academiei R. S. R., în colaborare cu unele catedre ale Universității „Al. I. Cuza" și Institutul politehnic „Gh. Asachi", sesiunea națională *Teorie și metodă în istoria științei* a reunit la Iași, în zilele de 3—4 decembrie 1983, într-un dialog fructuos al specialităților, un număr considerabil de cadre didactice, cercetători, ingineri, studenți, avînd în comun aspirația spre o viziune mai cuprinzătoare, istoric-filosofică, asupra cunoașterii din domeniile proprii, iar în unele cazuri preocupări complementare activităților curente. Cele mai multe dintre comunicări s-au impus în atenția participanților prin actualitatea tematică, prin seriozitatea informației, prin temeiul elaborărilor ideatice și, foarte adesea, prin forma în care au fost prezentate.

În plenul manifestării, participanții au putut urmări zece expuneri: *Psihologia și științele naturii* (acad. Vasile Pavelcu); *Matematica de la Eudem la Bourbaki* (prof. dr. doc. Florica Cîmpan); *Între istoria științei și filosofia științei* (prof. dr. Cezar Buda); *Contribuții ale matematicienilor la făurirea și întărirea României întregite* (prof. dr. doc. Gheorghe Gheorghiev); *Dezvoltarea chimiei în Moldova pînă la apariția primelor școli științifice* (prof. dr. Magda Petrovanu; lect. Dumitru Alexoaie); *Tradiții raționaliste în filosofia limbajului* (dr. Crizantema Joja, Institutul de filosofie — București); *Filosofia „Turnului lingvistic"* (lec. dr. Petru Ioan); *Conceptul de realitate în fizica modernă* (conf. dr. Ștefan Celmare); *Reflecții asupra dezvoltării teoriei și metodei în istoria spectroscopiei moderne* (conf. dr. Cristina Mandravel, I. P. București); *Despre spiritul secolului XX* (lect. dr. Gheorghe Mihai);

Alte expuneri științifice au fost audiate în cadrul secției **Teorie și metodă în istoria științelor socio-umane**: *Știința contemporană și responsabilitatea omului de știință* (dr. Stela Maria Ivanes, Cluj-Napoca); *Utilizarea surselor literare și istorice în psihologia socială* (conf. dr. A. Neculau); *Teorie și metodă în estetică* (lect. dr. Mihai Păstrăguș); *Considerații asupra construcției piramidelor în Egiptul antic* (student Leonard Mardare); *Imagistica fantastică în Renaștere* (șef lucr. dr. Luminița Păunescu); *Normativ și axiologic în conceptul moral de prietenie* (lect. Ioana Maria Georgescu); *Contribuția lui C. Rădulescu-Motru la teoria pedagogică* (lect. I. M. Georgescu, asist. Elena Hodorogea); *Cercul de la Viena și metoda semnificării empirice* (conf. dr. Teodor Dima); *Avansul complementar al metodelor logicii contemporane* (lect. dr. Traian Stirbăț); *Istoria științei și presupozițiile semantice* (lect. dr. A. P. Iliescu, I. P. București); *Exiguități ale propozițiilor cu sens* (asist. Ștefan Afloroaei); *Coordonate epistemice ale procesului implicării factorilor de grup și personalitate asupra motivației creatoare* (cercet. șt. Carmen Crețu); *„Procesul" materiei* (stud. V. D. Călătorul); *Informație și mutații ectosemantice în procesul inventării științei* (lect. dr. Ionel Dorofte, asist. Maria-Gabriela Dulman, cercet. șt. Carmen Crețu); *„Istoria naturală" și „istoria elaborată"* (conf. dr. Tănase Sîrbu); *Particularități ale cunoașterii morale* (lect. dr. Virgil Catargiu); *Teoria limbajului muzical* (lect. dr. Mihai Bâzgă).

Dintre comunicările susținute în cadrul ultimei secții — **Teorie și metodă în istoria științelor naturii și a celor tehnice** — menționăm; *Logica dezvoltării istorice și logica internă a teoriilor fizice* (conf. dr. Liviu Sofonea, Univ. Brașov; dr. Nicolae Ionescu-Pallas, I. C. F., București); *Paradigme de bază în istoria fizicii particulelor și a interacțiunilor fundamentale* (conf. dr. Cl. Mociuțchi, conf. dr. T. Törö, Univ. Timișoara); Istoria științei și rolul ei *în formarea omului de știință contemporan* (prof. dr. M. Petrovanu, lect. dr. D. Alexoaei); *Modelul geometric în istoria teoriilor științifice* (conf. dr. Mihai Tarină, Cluj-Napoca); *Aplicații contemporane ale teoriei matematice în științele tehnice ale construcțiilor* (lect. dr. Cătălina Lovinescu); *Iradierea cunoștințelor de ecologie la sfîrșitul secolului XIX și începutul secolului XX pe plan mondial și în țara noastră* (dr. Viorel Soran, Cluj-Napoca; dr. Margareta Borcea, Iași); *Criza empirismului modern în problema metodei* (lect. dr. Nicolae Bobică); *Inventică și creativitate* (asist. M. G. Dulman); *Caracterul multilateral al procesului istoric de reali-*

zare a sintezei electromagnetismului clasic (conf. dr. Liviu Sofonea, dr. Nicolae Ionescu-Pallas); *Cu privire la metoda structurală* (conf. dr. Dumitru Pichiu); *Asupra actualității unei probleme studiate de fizicianul Teofil Vescan* (cercet. șt. dr. Tiberiu Oproiu; prof. Elena Vădeanu, Cluj-Napoca); *Cibernetica — metodă a abordărilor multidisciplinare* (asist. M. G. Dulman).

P. I.

DEZBATERE ÎN DOMENIUL ETICII

În ziua de 19 decembrie 1983, sub egida Academiei de Științe Sociale și Politice și a Centrului Universitar București, a avut loc o interesantă dezbatere cu tema: *Progresul în etosul românesc contemporan. Lupta dintre nou și vechi în afirmarea etosului socialist.* Au participat numeroși cercetători și cadre didactice din învățămîntul superior.

În prealabil au fost supuse atenției participanților următoarele teze:

1. Progres social — progres moral; progresul moral ca formă particulară de expresie a progresului social. Sincronic și diacronic în relația progresului moral cu celelalte forme particulare de exprimare a progresului social.

1.1. Specificul progresului moral în socialism: construcție conștientă a noii morale; revoluționarea cîmpului de acțiune propriu valorilor general-umane; implicare morală a omului în calitate de scop al acțiunii sociale.

1.2. Omogenitate și eterogenitate în etosul românesc contemporan; tendința de universalizare a moralei socialiste în condițiile eroziunii tensionale a vechilor forme de viață morală (morală burgheză, atitudini mic-burgheze și consumatoriste, morale religioase, mentalități patriarhale etc.).

2. Din punct de vedere teoretic și practic, trebuie să se distingă între a) conștiința morală socialistă și b) conștiința morală în socialism. Conștiința morală socialistă cuprinde, la nivelul ei ideologic, structurat, un sistem valorico-normativ clar, coerent și integrat, centrat în jurul valorilor spiritului colectiv, omeniei și întrajutorării. Printr-o activitate multilaterală de educare și sub influența stimulatoare a relațiilor sociale, sistemul valorico-normativ socialist tinde să se impună și în cadrul conștiinței morale comune.

2.1. Definirea și caracterizarea conștiinței morale în socialism (componentă principală a etosului — alături de relațiile afective între oameni, moravuri, obiceiuri etc.) include ansamblul normelor, principiilor și valorilor atitudinilor și mentalităților existente atît la nivelul teoretic cît și la cel al conștiinței comune. Aceasta din urmă se caracterizează printr-o situație contradictorie, specifică perioadei de tranziție etică în care se află moralitatea afectivă; unele zone minoritare, ca pondere și teritoriu de exprimare, ale conștiinței morale comune se găsesc încă într-o situație de confuzie valorică.

2.2. În ansamblul lui, etosul românesc s-a înscris, în ultimele decenii, pe o linie de evoluție complexă, dominată de elemente specifice progresului moral, afirmării și dezvoltării valorilor și principiilor socialiste de conviețuire.

2.2.1. Direcționarea conștientă a dezvoltării etosului socialist din țara noastră, în general și a conștiinței morale socialiste, în particular, s-a realizat prin acțiunea conducătoare, modelatoare și stimulatoare a politicului. Conținutul și finalitățile etice ale politicii Partidului Comunist Român. Integrarea valorilor și principiilor morale socialiste în Programul și Statutul partidului — modalitate de influențare specifică a sensului mișcării și automișcării etosului. Concepția etică a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — model de orientare principală și originală atît a gîndirii etice teoretice, cît și a activităților formative practice.

2.2.2. Relațiile sociale socialiste deschid posibilitatea afirmării nestingherite a valorilor general-umane și a virtuților etice proprii poporului român în experiența nemijlocită a raporturilor dintre oameni.

2.2.3. Crearea unor noi zone ale experienței, valorii și normativității morale, legate de proprietatea socialistă, de structurile de autoconducere și autogospodărire, de larga difuziune a activităților obștești, muncii patriotice ș. a. m. d.

2.2.4. Angajarea responsabilă — modalitatea fundamentală, în condițiile orînduirii socialiste, de integrare morală a individului în opoziție cu vechile forme ale indiferentismului, conformismului, duplicității ș. a. Caracterul activ al moralității socialiste, ca semnificare bipolară: îndeplinire personală a cerințelor codului etic și luare de atitudine împotriva oricăror încălcări ale acestora.

2.2.5. Slăbirea moralității patriarhale conservatoare, centrată în jurul familiei și supusă unor reguli stricte ale micilor comunități; micșorarea influenței moralei religioase în cadrul etosului românesc contemporan. Caracteristicilor pozitive proprii acestor două procese (evoluția spre omogenizare morală, lărgirea cîmpului experienței etice individuale,

întemeierea moralității pe principii și valori laice etc.) li se adaugă, totuși, și unele elemente parazitare, exprimate prin micșorarea formelor și efectivității controlului social asupra moralei: opinia colectivelor de muncă și cea cetățenească nu au încă, în general, forța opiniei comunităților rurale anterioare: modalitatea de control social al moralității specifice bisericii nu și-a găsit încă un înlocuitor de aceeași eficacitate în, de pildă, conținutul mass-mediei.

2.3. Lupta dintre nou și vechi în teritoriul etosului contemporan se manifestă sub forma conflictelor valorico-normative. Tipuri de conflicte valorico-normative. Devianță și conformism — alternative negative la semnificarea autentică a personalității morale în socialism.

2.3.1. Structura complexă a factorilor și circumstanțelor care stimulează și/sau permit reproducerea tensiunilor valorice, normative și afective, micșorînd eficiența acțiunilor formative: deficiențe la nivelul structurilor existențiale, al situațiilor de viață nemijlocite, factori parazitari ai mobilității sociale, îndeosebi ai urbanizării, redistribuire informală a veniturilor, încălcări particulare ale principiilor democrației muncitorești și ale conducerii colective, eșecuri educative ș. a. Activitatea educativă singură este ineficientă sau prea puțin eficientă în condițiile existenței unor factori structurali cu influență negativă asupra progresului moral.

2.3.2. Minimalizarea elementelor contradictorii din etosul românesc contemporan, ca și a realizărilor pozitive obținute constituie factori de frînare a afirmării practice a principiilor și normelor socialiste de conviețuire. Atitudinea fatalistă față de conflictele valorico-normative întărește ponderea spontanului și, implicit, deschide o zonă de imprevizibil în determinarea evoluției etosului. Construcția conștientă a noii moralități impune atît orientarea principială a activităților educative complexe spre problemele majore din teritoriul eticului, cît și controlarea tuturor factorilor de la nivelele existențiale și structurale ale societății, care pot induce sau permite menținerea, dincolo de timpul istoric, a unor conflicte valorico-normative.

2.4. Edificarea progresivă a etosului socialist integrat și a conștiinței morale unitare constituie o componentă fundamentală a acțiunii sociale complexe de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate. Realizarea progresului moral se instituie drept obiectiv prioritar și de îndelungată perspectivă, ca acțiune concretă, practică de formare a omului nou. În rezolvarea acestei sarcini trebuie să fie angajat întreg ansamblul factorilor materiali și spirituali ai societății noastre.

În cadrul dezbaterii au fost susținute cinci referate, și anume:

— Conf. univ. dr. Stelian Stoica, *Etapele etosului socialist în țara noastră;*

— Lector univ. dr. Vasile Morar, *Progres moral — progres artistic;*

— Conf. univ. dr. Călin Marin, *Progresul moral și pedagogia;*

— dr. Elena Cobianu, cercetător științific, *Revoluția științifico-tehnică și unele caracteristici ale etosului românesc contemporan;*

— dr. Vasile Popescu, cercetător științific principal, *Lupta dintre nou și vechi în conștiința morală comună.*

I. C.

CONSFĂTUIRE A REVISTELOR DE FILOSOFIE ȘI SOCIOLOGIE

În zilele de 24—28 octombrie 1983, s-au desfășurat la castelul Smoleniță, lîngă Bratislava, în Cehoslovacia, lucrările Consfătuirii revistelor de filosofie și sociologie din țări socialiste.

Referatul principal, *Problemele actuale ale luptei ideologice contemporane și sarcinile revistelor de filosofie și sociologie din țări socialiste*, susținute de acad. Vladimir Tirbes, redactorul-șef al revistei „Filosofia", vicepreședinte al Academiei de științe slovace, a prilejuit interesante și multilaterale dezbateri.

În cadrul ședințelor pe secții (filosofie și sociologie) au fost discutate probleme curente ale colaborării dintre redacțiile revistelor, precum și aspecte legate de recentul Congres mondial de filosofie (Canada, august 1983) și de Congresul mondial de sociologie (Mexic, august 1982).

A fost prezentă și o delegație din partea publicațiilor de specialitate din țara noastră.

F. E.

DEZBATERE ȘTIINȚIFICĂ

În ziua de 29 noiembrie 1983, sub egida Secției de filosofie și logică a Academiei de științe sociale și politice, a Universității București și a Institutului de filosofie, a avut loc dezbaterea științifică interdisciplinară cu tema: *Educația materialist-științifică și formarea personalității umane.*

După cuvîntul de deschidere rostit de prof. dr. Ion Tudosescu, directorul Institutului de filosofie, au fost susținute următoarele referate:

— *Realitate și realizare umană*, de conf. univ. dr. Florin Georgescu;

— *Educația materialist-științifică și unele aspecte ale fenomenului religios în România*, de dr. Ion M. Popescu, cercetător științific la Centrul de sociologie;

— *Fenomenul sectant contemporan și necesitatea educației materialist-științifice a tinerei generații*, de Aurel Pera, student anul IV, Facultatea istorie-filosofie;

— *Ateismul marxist și filosofia educației*, de Ion Goian, cercetător științific la Institutul de filosofie.

Dezbaterile, la care au participat numeroși cercetători, cadre didactice din învățămîntul superior, reprezentanți ai unor reviste, ș. a. au evidențiat complexitatea procesului de educație materialist-științifică, necesitatea unei mai profunde și sistematice investigări a fenomenului religios în lumea contemporană și în condițiile țării noastre, interesul larg, teoretic și practic, pentru această problematică.

E. F.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Sub egida cunoscutului „International Institute of Philosophy" au apărut în editura olandeză Martinius Nijhoff (Haga), sub genericul: *Contemporary Philosophy. A New Survey* ed. by G. Fløistad, următoarele volume: vol. I — *Philosophy of Language*, 1981, 404 p. ; vol. II — *Philosophy of Science*, 1982, 550 p.; vol. III — *Philosophy of Action*, 1982, 370 p. ; vol. IV — *Philosophy of Mind*, 1983, 500 p. Volumele conțin studii fundamentale asupra problematicii majore a gîndirii contemporane, întrunind semnăturile unor autorități ca: G. H. Von Wright; G. Fløistad; J. Hintikka; N. Cocchiarella, F. Kambartel; P. Ricoeur, K.-O. Apel; M. Bunge, J. Niiniluoto, R. Tuomella, R. Martin, B. Waldenfels, D. M. Armstrong, B. Terrell ș. a.

★

Revista „Kant-Studien" (R.F.G.) publică în nr. 3, 1983 (p. 314—326) articolul: *Kants Kritizismus und die neue Bedeutung der Metaphysik* (Criticismul kantian și noua semnificație a metafizicii), semnat de Al. Boboc.

În studiul *Schiller und Marx. Die unbekannte, erste Entfremdungstheorie von Marx* (Schiller și Marx. Prima teorie, necunoscută a înstrăinării la Marx), semnat de M. H. van Herpen în aceeași revistă (p. 327—342) se susține teza că sub influența lui Schiller (a ideilor marelui poet despre „depășirea înstrăinării în artă"), Marx formulează prima sa teorie a înstrăinării încă în lucrarea: *Reflecțiile unui tînăr la alegerea profesiunii* (1835, la absolvirea gimnaziului din Trier).

★

Editura W. de Gruyter (Berlin-West) a editat recent: Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, în 15 volume, 8800 pagini, ediție de studiu, ca text identică cu ediția în 30 de volume (aflată în curs de apariție la aceeași editură și sub aceeași îngrijire), practică însă prin următoarea dispunere: vol. 1—6: *Opere și scrieri:* vol. 7—13: *Fragmente postume;* vol. 14—15: *Comentarii cronici, index.*

★

Cu prilejul aniversării a *100 de ani de la nașterea lui Karl JASPERS* a avut loc la 13 iunie 1983 în aula Universității din Basel un simposion, organizat de universitățile din Heidelberg și Basel în colaborare cu Karl Jaspers-Stiftung (Basel). Au participat (cu intervenții substanțiale) următorii specialiști: Jan Milic Lochman; Leszek Kolakowski, Jeanne Hersch, Hans Saner, X. Tilliette, R. Wisser, R. Aron.

★

Între 28—30 septembrie 1983 a avut loc la Universitatea din Zürich un colocviu internațional pe tema „Filosofia naturii la F. W. J. Schelling", în cadrul căruia a fost analizată semnificația istorică a poziților

celebrului filosof clasic german, precum și coordonatele receptării ideilor sale în gîndirea contemporană.

★

Între 21—25 septembrie 1983 a avut loc la Bangkok o sesiune a experților UNESCO cu tema: *Învățămîntul, teoria și cercetarea în filosofie în Asia și în regiunea Pacificului.* Dintre orientările filosofice s-au manifestat aici îndeosebi filosofia analitică, existențialismul și marxismul.

★

Între 28 octombrie — 1 noiembrie 1983 a avut loc la Kassel (R.F.G.) o sesiune internațională cu tema: *Conceptul de timp în științele naturii, experiența timpului și conștiința timpului.* S-a remarcat orientarea către o abordare interdisciplinară (filosofică, fizică, biologică, sociologică) a problemei timpului.

★

În editura Frommann-Holzboog (Stuttgart) au apărut volumele 1—2 dintr-un *Lambert—Index*, în redactarea lui N. Hinske, proiectat în 4 volume (cca 2000 pagini), cuprinzînd cercetări și materiale asupra ilustrului matematician și filosof german din epoca „luminilor".

★

În editura Olmus (Hildesheim, R.F.G.) au apărut pînă în prezent 11 volume dintr-o ediție proiectată în 18 volume sub genericul: Hermann Cohen. *Werke*, hrsg. vom H.-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzberg. Este opera completă a întemeietorului Școlii neokantiene de la Marburg.

★

Între 17—19 octombrie 1984 va avea loc în Berlin cel de-al VI-lea Congres de filosofie al R.D.G., organizat de Academia de Științe Sociale a Comitetului Central al Partidului Socialist Unit din Germania și Institutul Central de filosofie al Academiei de Științe al R.D.G., cu tema: *Socialismul și pacea — umanismul în confruntările contemporane.* Organizatorii preconizează următoarele grupe tematice: 1) Umanismul, ideea de pace și lupta pentru pace; 2) Istorie-legitate-progres; 3) Putere politică, democrație și drepturile omului în socialism; 4) Socialismul și configurația umanistă a viitorului — societate și natură; 5) Strategia economică a P.S.U.G. — producție, eficiență, umanitate; 6) Revoluția tehnico-științifică — creativitate — responsabilitate; 7) Individualitate și luptă de clasă; 8) Concepția despre lume — umanitate — viață spirituală în societatea socialistă dezvoltată; 9) Mișcări sociale și umanism în istorie și în contemporaneitate; 10) Umanism și antiumanism. În cadrul manifestărilor Congresului se va întruni și un Forum de discuții al tinerilor filosofi, la care sînt invitați cercetători, cadre didactice și studenți; vîrsta participanților: pînă la 30 de ani.

★

Cu prilejul aniversării bicentenarului publicării celebrelor *Essays on the Intellectual Power* (1785) ale lui Thomas Reid va avea loc între 2—4 septembrie 1985, la University of Aberdeen, Scotland, o conferință consacrată operei ilustrului gînditor scoțian modern.

LUCRĂRI PREMIATE DE ACADEMIA R. S. ROMÂNIA

Reproducem, după „Lista lucrărilor premiate de Academia R. S. R." pe anii **1981** și **1982**, premiile pentru **domeniul științelor filosofice, psihologice și juridice.**

— Pentru anul 1981:

1. *Premiul „Simion Bărnuțiu"*

   a. Lucrarea: TEORIA ȘTIINȚIFICĂ
   — autor: Ilie Pârvu

   b. Lucrarea: CONTRACTELE ECONOMICE. TEORIA GENERALĂ
   — autor: Stanciu D. Cărpenaru

   c. Lucrarea: ÎNCETAREA CONTRACTULUI INDIVIDUAL DE MUNCĂ
   — autor: Dumitru Macovei

2. *Premiul „Nicolae Titulescu"*
   Lucrarea: DREPT INTERNAȚIONAL PUBLIC, vol. I.
   — autor: Grigore Geamănu

— Pentru anul 1982:

1. *Premiul „Simion Bărnuțiu"*

a. Lucrarea: TEORIA CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE
— autori: Angela Botez, Clara Dan, Theodor Dima, Acsinte Dobre, Florin Felecan, Mircea Flonta, Ștefan Georgescu, Constantin Grecu, Ion Irimie, Călina Mare, Ilie Pârvu, Cornel Popa, Ion Popescu, Elena Popovici, Drăgan Stoianovici, Vasile Tonoiu, Marin Țurlea.

b. Lucrarea: ISTORIA FILOSOFIEI CONTEMPORANE, vol. I, II și III.
— autor: Alexandru Boboc

2. *Premiul „Nicolae Titulescu"*

Lucrarea: DREPTUL MUNCII, tratat, vol. I, II și III
— autori: Sanda Ghimpu, Ion Traian Ștefănescu, Șerban Beligrădeanu, Gheorghe Mohanu

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

PLATON, **Opere, IV.** Ediție îngrijită de Petru Creția, 1983, 548 p., 40 lei.
HENRY EY, **Conștiința.** Trad. din lb. franceză de Dinu Grama, 1983, 420 p., 23 lei.
ALEXANDRU BOGZA, **Realismul critic.** Ediție îngrijită de Al. Tănase și Al. Boboc, 1983, 408 p., 29 lei.
CICERO, **Despre supremul bine și supremul rău.** Trad., studiu introductiv, notițe introductive și note de Gheorghe Ceaușescu, 1983, 478 p., 32 lei.
ELENA FLOREA, **Națiunea. Realități și perspective,** 1982, 267 p., 17 lei.

EDITURA UNIVERS

TOMA ROMAN, **Artă și valoare,** 1983, 235 p., 11,50 lei.
HANS ROBERT JAUSS, **Experiență estetică și hermeneutică literară.** Trad. din lb. germană: Andrei Corbea, 1983, 502 p., 25 lei.
MARTIN HEIDEGGER, **Originea operei de artă.** Trad. și note: Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu. Studiu introductiv de Const. Noica, 1982, 390 p., 14 lei.

EDITURA EMINESCU

* * * **Cultura, creația, valoarea — motive dominante ale filosofiei românești.** Coordonatori: Dumitru Ghișe, Angela Botez, 1983, 298 p., 18 lei.
* * * **Artă-morală în istoria gîndirii estetice românești.** Antologie alcătuită de Gh. Stroia, Dumitru Matei, Dan Oprescu, Vasile Morar, Claudia Matei. Studii introductive: Dan Oprescu, Dumitru Matei, Gh. Stroia, 1983, 410 p., 21 lei.
MIRCEA FLORIAN, **Recesivitatea ca structură a lumii,** vol. I. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, 1983, 534 p., 42 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

A. P. SAMSON, **Eseuri despre gîndire,** 1983, 203 p., 10,50 lei.
RADU FLORIAN, **Eppur, si muove!...,** 1983, 345 p., 15 lei.
HENRI WALD, **Ideea vine vorbind,** 1983, 310 p., 13,50 lei.
ION IANOȘI, **Nearta — artă.** Vol. I, 1982, 285 p., 12,50 lei.
GABRIEL LIICEANU, **Jurnalul de la Păltiniș,** 1983, 240 p., 9,25 lei.

EDITURA DACIA

ACHIM MIHU, **Meandrele adevărului,** 1983, 303 p., 15 lei.
* * * **Teme hegeliene. Studii.** Coordonatori: Andrei Marga și Vasile Muscă. Prefață de Dumitru Ghișe, 1982, 328 p., 20 lei.
GHEORGHE VLĂDUȚESCU, **Modernitatea ontologiei aristotelice.** Aristotelismul ca filosofie a individualului, 1983, 222 p., 16 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interpretări logico-filosofice (1938—1981),** 1983, 349 p., 15 lei.
PETRU IOAN, **Logică și metalogică,** 1983, 272 p., 12,50 lei.

EDITURA MINERVA

TUDOR VIANU, **Opere. Vol. 10 și 11. Studii de literatură universală și comparată,** 1983, 893 p. + 708 p., 41 + 35 lei.
LUCIAN BLAGA, **Opere,** vol. 8 (Trilogia cunoașterii), 1983, 737 p., 42 lei.
H. H. STAHL, **Eseuri critice.** Despre cultura populară românească, 1983, 339 p., 13 lei.

EDITURA ALBATROS

C. I. GULIAN, **Lumea culturii primitive,** 1983, 352 p., 15,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

VICTOR ERNEST MASEK, **Literatură și existență dramatică,** 1983, 211 p., 13 lei.
E. R. DODDS, **Dialectica spiritului grec.** Trad. din lb. engleză de Catrinel Pleșu. Prefață de Petru Creția, 1983, 370 p., 20,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **General și particular, național și internațional în revoluția și construcția socialistă**, 1982, 189 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Dialectica edificării societății socialiste multilateral dezvoltate**, 1982, 237 p., 13 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Forțele motrice ale progresului social în epoca contemporană**, 1982, 237 p., 11,50 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și națiunile conlocuitoare în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Statul, organizațiile obștești și participarea maselor la conducere în sistemul democrației socialiste**, 1983, 253 p., 12 lei.

Din gîndirea social-politică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Făurirea statului național unitar român**, 1983, 141 p., 7,50 lei.

* * * **Contribuții ale președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice.** Coordonatori: Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petre Pânzaru, 1983, 328 p., 17 lei.

CAROL NEUMAN, EDMOND NICOLAU, ANGHEL SCHOR, **Istorie sumară a dezvoltării științei**, 1983, 749 p., 36 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese**, vol. 2. Sub redacția acad. Vasile Pavelcu, 1983, 285 p., 22,50 lei.

ION MITRAN, **Socialismul și contemporaneitatea**, 1983, 239 p., 12 lei.

PAUL DOBRESCU, **Tehnocrație și putere politică**, 1983, 264 p., 13 lei.

JURGEN HABERMAS, **Cunoaștere și comunicare**, Ediție îngrijită și prefață de Andrei Marga. Trad. din lb. germană: Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf, 1983, 575 p., 25 lei.

BERTRAND DE JOUVENEL, **Progresul în om.** Contribuții la o critică a civilizației puterii. Prefață și selecție de Pavel Apostol. Trad. de Adina Gabriela Apostol, 1983, 526 p., 24 lei.

VICTOR BOTEZ, **Informație, cunoaștere, acțiune**, 1983, 124 p., 5,50 lei.

ION FLOREA, **De la „noua filosofie" la „noua dreaptă"**, 1983, 232 p., 14 lei.

ION MAMINA, VASILE NICULAE, **Partidul clasei muncitoare în viața politică a României**, 1983, 272 p., 10 lei.

* * * **Modul de viață și calitatea vieții.** Coordonatori: I. Rebedeu și Cătălin Zamfir, 1982,, 350 p., 20 lei.

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale.** Coordonator: Oltea Mișcol, 1983, 171 p., 16 lei.

* * * **Privire filosofică asupra raționalității științei.** Coordonator: Angela Botez, 1983, 174 p. 16 lei.

* * * **Studii de istoria filosofiei universale. VIII.** Coordonatori: Al. Boboc, Simion Ghiță, Radu Pantazi, București, 1983, 159 p., 14 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

PETRE BOTEZATU, **Constituirea logicității**, 1983, 226 p., 13,50 lei.

* * * **Marx — contemporanul nostru.** Coordonator: Dumitru Ghișe, Andrei Marga, Achim Mihu, 1983, 401 p., 24,50 lei.

* * * **Logica acțiunii. Studii.** Coordonator Cornel Popa, 1983, 290 p., 12 lei.

* * * **Rațiune și credință.** Coordonatori: Gh. Vlăduțescu și Septimiu Chelcea, 1983, 408 p., 24 lei.

REV. FILOS., XXXI, 2, P. 103—192, BUCUREȘTI, 1984

ISSN 0034—8262

I. P. I.—c. 2034

43 503

Lei 30

I 8069

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

LAURA PANĂ, Valori ale cunoașterii și valori ale acțiunii în structurarea condiției umane

MARIA CORNELIA BÂRLIBA, Statutul praxiologic al acțiunii de cooperare

DISCUȚII

DUMITRU GHIȘE, Despre om — umanism și cîteva probleme ale predării filosofiei

ANDREI ROTH, Ce este esențial în marxism?

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

DUMITRU VELEA, De la fetișismul mărfii la arta defetișizantă

*

Titu Maiorescu despre adevăr, bine și frumos (cugetări)

CONSTANTIN BORGEANU, Ideea de absolut în confruntarea cu spiritualismul religios contemporan

OPINII DESPRE CĂRȚI — REPERE BIBLIOGRAFICE

mai—iunie

1984

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii Rompresfilatelia — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box, Telex — București, România, Calea Griviței 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa : Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon : 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à Rompresfilatelia — Département Export-Import Presse, P. O. Box

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8069

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

-- UCL 2014

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXXI Nr. 3 1984

U ... 2022

SUMAR

• LAURA PANĂ, Valori ale cunoașterii și valori ale acțiunii în structurarea conduitei umane 197
• MARIA CORNELIA BÂRLIBA, Statutul praxiologic al acțiunii de cooperare 204

DISCUȚII

• DUMITRU GHIȘE, Despre om—umanism și cîteva probleme ale predării filosofiei 212
• ANDREI ROTH, Ce este esențial în marxism? 217

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

• DUMITRU VELEA, De la fetișismul mărfii la arta defetișizantă 228
• LUDWIG GRÜNBERG, Valoarea — concept fundamental al filosofiei culturii . . . 233

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

• Titu Maiorescu despre adevăr, bine și frumos 238

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

• CONSTANTIN BORGEANU, Ideea de absolut în confruntarea cu spiritualismul religios contemporan 243

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

• OCTAVIAN NISTOR, Conceptul de educație materialist-științifică 249

OPINII DESPRE CĂRȚI

• ALEXANDRU BOBOC, Ideea unei istorii a culturii și aplicarea ei la studiul culturilor istorice 254
• CONSTANTIN POPOVICI, Condiția actuală a epistemologiei oglindită într-o lucrare de referință 257
• ANGELA BOTEZ, Manualul de materialism dialectic — ediția 1982 260
• ION BĂNȘOIU, Actualitatea filosofiei antice 263

Rev. filos., **XXXI**, *3*, p. 193—290, București, 1984

36101

REPERE BIBLIOGRAFICE

• * * * *Raţiune şi credinţă*, Bucureşti, 1983 (ION STROIE) : **Achim Mihu**, *Meandrele adevărului*, Cluj-Napoca, 1983 (ION DUR) ; **Dan Bădărău**, *Din istoria filosofiei universale. Studii introductive*, Bucureşti, 1983 (ION ROŞCA) ; * * * *L'esperance chrétienne dans un monde sécularisé*, Paris, (C. IOAN) ; **Sofia Vanni Rovighi**, *Storia della filosofia moderna. Dalla rivoluzione scientifica a Hegel* ; *Storia della filosofia contemporanea. Dall'Ottocento ai nostri giorni*, Brescia, 1980 (N. I. MARIŞ) ; **René Girard**, *La violence et le sacré*, (C. OCTAVIAN) ; * * * *Théologies de la libération en Amerique*, Paris, (C. IOAN) ; **Jean-Marie Domenach**, *Enquête sur les idées contemporaines*, Paris, 1981 (GH. VLĂDUŢESCU) ; **Enrico Berti**, *Il Bene*, Brescia, 1983 (N. I. MARIŞ) ; *Annuaire scientifique de la faculté de philosophie de l'Université d'Athènes*, 1979 (SORIN VIERU). 268

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

• Un curs de materialism dialectic (*Ion Stroie*) ; Scurte note şi informări 283

PAVEL APOSTOL 288

NECROLOG :

LIGIA-ELENA MACOVICIUC 290

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXI **№ 3** **1984 г**

СОДЕРЖАНИЕ

• ЛАУРА ПАНЭ, *Ценности познания и действия в организации человеческих условий жизни* 197
• МАРИЯ КОРНЕЛИЯ БЫРЛИБА, Праксиологический статус акта кооперирования 204

ДИСКУССИИ

• ДУМИТРУ ГИШЕ, О человеком и гуманизме: некоторые вопросы преподования философии 212
• АНДРЕЙ РОТ, В чём сущность марксизма? 217

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

• ДУМИТРУ ВЕЛЯ, От фетишизма товара до дефетишизирующего исскуства . 228
• ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, Ценность — фундаментальный концепт философий культуры 233

РАЗМЫШЛЕНИЯ, АФОРИЗМЫ

• Титу Майореску об истине, добре и прекрасном 238

РАЗУМ И ВЕРА

• КОНСТАНТИН БОРДЖЕАНУ, Идея абсолютного в полемике с современным религиозным спиритуализмом 243

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ

• ОКТАВИАН НИСТОР, Понятие научно-материалистического воспитания 249

МНЕНИЯ О КНИГАХ 254
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 268
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 283

Rev. filos., **XXXI**, *3*, p. 193—290, Bucureşti, 1984

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXI N° 3 1984

SOMMAIRE

• LAURA PANĂ, Valeurs de la connaissance et valeurs de l'action dans la structuration de la condition humaine 197
• MARIA CORNELIU BÂRLIBA, Le statut praxiologique de l'action de coopération 204

DISCUSSIONS

• DUMITRU GHIȘE, Au sujet de l'homme—humanisme et quelques problèmes de l'enseignement de la philosophie 212
• ANDREI ROTH, Qu'y a-t-il d'essentiel dans le marxisme? 217

NOTES PHILOSOPHIQUES

• DUMITRU VELEA, Du fétichisme de la marchandise à l'art défétichisant 228
• LUDWIG GRÜNBERG, La valeur — concept fondamental de la philosophie de la culture 233

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

• Titu Maiorescu à propos de vrai, du bien et du beau 238

RAISON ET CROYANCE

• CONSTANTIN BORGEANU, L'idée de l'absolu dans la confrontation avec le spiritualisme religieux cotemporain 243

RÉPONSES AUX QUESTIONS

• OCTAVIAN NISTOR, Le concept d'éducation matérialiste-scientifique 249

OPINIONS SUR LES LIVRES 254

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 268

LA VIE SCIENTIFIQUE 283

Rev. filos., **XXXI**, *3*, p. 193—290, Bucarest, 1984

VALORI ALE CUNOAȘTERII ȘI VALORI ALE ACȚIUNII ÎN STRUCTURAREA CONDUITEI UMANE

DE

LAURA PANĂ

1. CUNOAȘTERE ȘI VALORIZARE ÎN ACȚIUNEA UMANĂ

Dezvoltarea societății se bazează pe congruența dintre diferitele planuri ale existenței — al acțiunilor, relațiilor, cunoștințelor și valorilor — structurate pe niveluri legate între ele genetic și funcțional.

Dimensiunea acțională a constructivității umane presupune o componentă complementară a acesteia : structurarea ideală a valorilor, aspirațiilor și obiectivelor, bazată pe cunoașterea și evaluarea scopurilor, resurselor și rezultatelor acțiunii sociale.

Transformarea elaboratelor teoretice explicative ale științei sociale în proiecții și norme orientative ale acțiunii individuale și de grup se realizează prin asumarea conștientă (bazată pe cunoaștere și evaluare) și prin operaționalizarea ansamblului de interese și valori particulare ale acestora. Rezultatul acestui demers, adoptarea unei perspective, propunerea unui model al dezvoltării sociale și precizarea unor obiective derivate din acestea, întemeiază însăși acțiunea colectivă, de transformare globală sau parțială a structurilor sociale.

Legătura operațională dintre cunoaștere și acțiune, orientată în sensul realizării valorilor comune ale societății, este întemeiată de reflectarea și proiectarea valorizatoare a vieții sociale. Acțiunea umană eficientă presupune unitatea dintre cunoaștere și valorizare. Numai această unitate poate fundamenta mișcări sociale în consens cu necesitatea istorică obiectivă și, în același timp, corespunzătoare autenticelor nevoi umane.

Unitatea dintre elementele teoretice de natură constatativă și evaluativă ce conștientizează interesele și situația actuală a grupului și ansamblul elementelor cognitive, orientative și dinamice preponderent anticipative ce exprimă năzuințele sale se realizează în sistemul său de valori, centrat pe valorile politice (ele însele fiind atît valori ale cunoașterii cît și valori ale acțiunii).

Constituirea și funcționarea sistemului de valori, ca element director și motor al activității umane, întreaga sa dinamică, reprezintă o dimensiune a genezei și structurării acțiunii umane, formînd, în virtutea acestui fapt, obiectul unora din domeniile acțiunii sociale.

Valorile pot fi interpretate ca idealuri ale acțiunii umane de diferite tipuri (economică, politică, științifică, artistică etc.). Astfel, medierea dintre diferitele tipuri de acțiune se realizează și prin valori, sistemele

Rev. filos., XXXI, 3, p. 197—211, București, 1984

de valori congruente tipurilor de acțiune socială fiind concordante între ele, uneori chiar fundamentîndu-se reciproc.

Propunîndu-ne analiza unor aspecte ale dimensiunii cognitive și valorizatoare a acțiunii umane, plecăm de la premisa că sistemul motivațional al acesteia privește atît conturarea unui model ideal, cît și structurarea unor elemente reale ale transformării practice a lumii, deci deopotrivă elemente de cunoaștere și adeziune, de evaluare și orientare, de proiectare și realizare. Aceste elemente reprezintă la rîndul lor sinteze cognitiv-axiologice.

Scopurile colectivității se constituie pe baza aprecierii distanței dintre starea actuală a sistemului de acțiune și valorile la care ea aderă, ceea ce angajează grupul sau întreaga comunitate umană la acțiuni concordante cu realizarea acestor valori. Prezența valorilor stabilește echilibrul necesar între determinările exterioare ale acțiunii umane și determinările sale interioare (interese și scopuri transpuse în obiective), fundamentînd asumarea responsabilă de alternative ținînd seama de necesitățile obiective.

Procesul decizional, esențial pentru nivelul conducător al acțiunii, presupune alegerea între alternative sociale, comportînd în cel mai înalt grad sinteza dintre elementele cognitive și valorizatoare ale acțiunii colective. De asemenea, procesul de influențare a opțiunilor agenților acțiunii sociale în sensul alternativelor și mijloacelor de acțiune propuse impune conturarea unui sistem de valori congruent cu obiectivul-sinteză stabilit, ca și o activitate transformatoare, de adecvare a orientărilor cognitive și atitudinale ale membrilor societății la acest sistem de valori. În acest proces complex, importanța factorilor cognitivi este considerabilă, deși uneori adeziunea valoric și afectiv condiționată poate precede sesizarea condițiilor obiective ale transpunerii în conduită a situației proiectate sau a valorii promovate.

Conținut al valorizării în calitate de obiectiv al acțiunii pot fi entități foarte diferite, dar în primul rînd omul, fie privit ca individ — elaborarea obiectivului presupunînd în acest caz stabilirea valorii și intereselor proprii — , fie ca reprezentînd societatea în ansamblu, interesele umanității.

Elementele cognitive, valorizatoare și normative ale motivării acțiunii, numai împreună, prin sfera de cuprindere și stabilitatea ce le sînt proprii, orientează și condiționează întregul registru de manifestări omenești. Deci, constituirea motivațiilor acțiunii nu se reduce la instituirea unor schimbări de ordin cognitiv în conștiință. În același timp, remarcăm multiplicitatea valorilor care participă chiar la formarea, fixarea și modificarea aspectelor cognitive ale motivării acțiunii.

Schimbările în sistemul motivațional al acțiunii vizează adesea nu numai natura unora sau altora dintre valorile componente, ci chiar orientarea valorică generală, aceasta pentru că schimbările de comportament sau atitudinale pot fi determinate numai dacă informațiile și normele vizînd acțiunea se raportează la valorile proprii individului sau grupului, dacă primesc semnificație subiectivă în raport cu sistemele lor de valori și dacă sînt compatibile cu acestea. Unul din obiectivele fundamentale ale transformării în procesul de influențare a acțiunii, în sensul creșterii

eficienței acesteia, îl reprezintă deci sistemul de valori, în sens larg acesta cuprinzînd și valorile cunoașterii și valorile acțiunii.

Aceste tipuri de valori nu sînt independente. Pe de o parte, valorile în general nu sînt independente de cunoaștere, propozițiile privind natura valorii și normarea activității prin valori avînd caracter reflectoriu și fiind susceptibile de verificare. Pe de altă parte, cunoașterea însăși este valorizată nu numai prin intermediul valorii centrale a cunoașterii însăși, adevărul, ci și funcție de alte valori.

Cunoștințele ierarhizate valoric reprezintă opțiuni, dacă sînt privite dintr-o perspectivă acțională. Opțiunile se referă deci nu numai la valoarea de adevăr, ci și la valorile acțiunii, fiind legate de scopuri, programe, modele de conduită, formarea cărora presupune de asemenea angajări axiologice. O opțiune valorică privitoare la acțiune este rezultatul unei duble ierarhizări valorice; valorizările privind acțiunea presupun și includ valorizări cognitive. Corecțiile valorice vizînd rezultatul sau, funcție de acesta, chiar scopul acțiunii, reprezintă de asemenea sinteze cognitiv-axiologice.

2. ADEVĂRUL — VALOARE POLIDIMENSIONALĂ DIN PERSPECTIVA CUNOAȘTERII ȘI ACȚIUNII

Studiul procesului cunoașterii științifice admite și chiar cuprinde unele preocupări axiologice; însăși valoarea centrală a cunoașterii științifice, adevărul, poate fi integrată în mod explicit într-o teorie generală a valorii.

Tipurile de valori se instituie și se diferențiază în cadrul formelor determinate de activitate umană creatoare. Din unitatea în diversitate a activităților sociale rezultă și întrepătrunderea diferitelor tipuri de valori, ele condiționîndu-se reciproc în acțiunea umană și, ca urmare, și la nivelul analizei teoretice.

Adevărul însuși este o valoare polidimensională și polifuncțională, el stînd și la baza altor tipuri de evaluări decît cea științifică: adevărul fundamentează și condiționează sinceritatea morală, realismul în artă, dreptatea în justiție sau angajarea politică.

Valorile în general au un statut bivalent; ele sînt pe de o parte rezultate, iar pe de altă parte idealuri ale acțiunii umane de diferite tipuri (economică, politică, științifică, artistică etc.), deci reprezintă o îmbinare a realului și idealului. Idealul social, care se constituie ca sinteză a ceea ce este apreciat ca valoros în prezent, dar și ca tendință de perfecționare a valorilor sociale, care exprimă totodată obiectul general al acțiunii colective, ar putea fi interpretat ca un adevăr suprem. De fapt însă, tocmai acest tip de adevăruri-modele de acțiune sînt contestate și opuse valorii de adevăr, științei.

Toate valorile, nu numai adevărul, au un *conținut obiectiv* prin însăși geneza lor (răspund unor necesități și aspirații colective), cît și prin funcționalitatea lor (fundamentarea unor secvențe ale acțiunii umane).

În același timp, valorile nu sînt independente de cunoaștere; ele au de asemenea caracter reflectoriu în raport cu experiența umană, fiind

totodată susceptibile de verificare, în primul rînd prin experiența socialistorică.

Verificarea cunoștinței nu înseamnă decît valorizarea sa în raport cu un număr de criterii, în principal acela al practicii. Dar și pentru alte valori, transpunerea în practică reprezintă maximum de obiectivitate.

Dacă afirmarea și confirmarea adevărului este finalitatea nemijlocită a *actelor cunoașterii*, *procesul cunoașterii* vizează în ultimă instanță nu numai descoperirea și formularea adevărului conform cerințelor inteligibilității, ci și verificabilitatea și în cele din urmă realizabilitatea proiectelor umane raționale posibile prin cunoaștere și acțiune.

Adevărul însuși, ca rezultat și fundament totodată al cunoașterii trebuie considerat relativ nu numai la cei doi poli ai procesului cunoașterii, la determinările concrete ale obiectului și subiectului cunoașterii, ci și la alte valori.

Cunoaștem nu pur și simplu pentru a cunoaște, ci pentru a realiza, prin intermediul cunoașterii, alte valori, necesare omului înțeles ca valoare supremă. Adevărul este deci nu numai valoare fundament, ci și valoare mijloc.

În analiza procesului cunoașterii însuși, trebuie să ținem seama, așa cum subliniază unii autori, de schimbul de valori ce se instituie între teoria și practica științei ; acele filosofii ale cunoașterii care își fixează cercetările la polii extremi ai obiectivității științifice (cel formal și cel empiric) eludează tocmai procesul efectiv al obiectivării, care conține și asigurările complexe ale adevărului științific [1].

Știința ne apare ca o unitate a unor demersuri particulare reunite în jurul valorii de adevăr. În același timp trebuie să avem în vedere și solidaritatea tuturor valorilor ce se structurează în jurul omului ca valoare-scop. Din acest punct de vedere, după opinia noastră, însăși problema obiectului cunoașterii nu este în mod expres și univoc pusă și rezolvată, de vreme ce chiar definiția elementară a adevărului nu include în domeniul realității de cunoscut și realitatea subiectivă, ca și cum tot ceea ce avem de cunoscut este exterior omului, ca și cum *obiectivitatea cunoașterii* ar trebui garantată chiar prin *obiectul* ei.

De altfel, însăși ideea unității și autonomiei științei este văzută de unii autori din ce în ce mai puțin ca rezultat real al diferitelor demersuri științifice particulare, cît ca un scop axiologic și normativ [2].

Aceeași concepție întemeiază, poate, și ideea formulată uneori, potrivit căreia ar exista diferite *genuri de obiectivitate*, care subliniază diversitatea posibilităților de a determina valoarea diferitelor tipuri de cunoaștere.

Teza amintită nu îndreptățește însă, după opinia noastră, aprecierea prezentă în literatura actuală, conform căreia, epistemologia ar avea de ales astăzi între relativism și abandonarea concepției tradiționale despre adevăr și obiectivitate.

Mai degrabă am putea considera *adevărul* ca avînd multiple dimensiuni, ca fiind o *valoare polideminsională* și anume, pe de o parte, o dimen-

---

[1] V. Tonoiu, *Spiritul științific modern în viziunea lui G. Bachelard*, București, Ed. științifică, 1974, p. 23–37.

[2] G. Buis, *Science et idéologie*, în vol. *Les idéologies dans le monde-actuel*, Paris, Centre d'études de la civilisation contemporaine, 1971, p. 39.

siune și o semnificație *gnoseologică* (în particular, epistemologică) și pe de altă parte, în calitate de fundament al acțiunii transformatoare a realității, o dimensiune *ontologică*, iar subsumate acestei dimensiuni, semnificații politice, morale, economice, estetice etc. Participarea politică competentă, relațiile morale deschise, deciziile juridice echitabile, impactul social al artei sînt condiționate de cunoașterea, afirmarea și susținerea adevărului social.

Unitatea semnificațiilor gnoseologice și ontologice ale adevărului este fundamentată de *identitatea* dintre subiectul cunoașterii și subiectul acțiunii.

În interiorul procesului cunoașterii, dar chiar și la nivelul finalizării sale în sistemele teoretice putem sesiza aceeași fuziune între adevăr și celelalte valori. Acest lucru se poate demonstra atît la nivelul *infrastructurii teoriei științifice* (care din punct de vedere sociologic cuprinde postulatele fundamentale, adesea neexplicite, spre deosebire de punctul de vedere epistemologic potrivit căruia aceasta cuprinde adevărurile logice), cît și *la nivelul structurii sale descriptiv-explicative*. Chiar și *tehnostructura teoriei* (ansamblul ei de tehnici, procedee, metode) se dovedește a fi îmbibată de valori.

De altfel oameni de știință remarcabili tind ei înșiși să convină asupra caracterului „neobiectiv" al punctelor de plecare (postulatelor) și punctelor de sosire (interpretărilor) ale științei, tocmai în virtutea caracterului lor valorizator, ceea ce nu înseamnă decît recunoașterea fuziunii dintre adevăr și alte valori, dintre cunoaștere și alte activități umane.

Cunoașterea însăși tinde să fie evaluată nu numai funcție de numărul informațiilor certe pe care le aduce, dar și funcție de bogăția informațională în general și în particular, funcție de informația conținută sau declanșată de elaboratele teoretice referitoare la sfera raționalului care (încă) nu e real, a posibilului (încă) neînfăptuit. Din punct de vedere al teoriei acțiunii și al teoriei deciziei mai ales, putem adera la ideea că informația este semnificativă în măsura în care se referă la fenomene noi, fiind cu atît mai importantă cu cît probabilitatea producerii evenimentului la care se referă este mai mică [3].

Omul de știință, ca și exponentul altor tipuri de activitate, se poate angaja față de o idee care depășește realitatea existentă, vizînd să o cunoască sau să o transforme. Ca un caz particular, chiar în actele descoperirii sau verificării științifice intervin propoziții sau judecăți condiționale sau chiar condiționale contrafactuale, valoarea concluziilor cărora nu este dependentă de adevărul propozițiilor antecedente, de adevăr în general, cum spun unii autori[4]. În aceste cazuri, dimensiunea anticipativă a cunoștinței este însoțită de cea valorizatoare, care însă nu se mai reduce la aspectul său cognitiv, respectiv la aprecierea cunoștinței numai din punctul de vedere al valorii sale de adevăr.

Valoarea adevărului pentru cunoaștere în general, valoarea sa euristică în special (ca factor și criteriu al progresului științific) depinde de alte

---

[3] M. Șilețchi, M. Lascu, *Informația, entropia și procesele sociale*, Bucureș ti, Edit. Academiei, 1978, p. 19.

[4] Apud T. Dima, *Explicație și înțelegere*, vol. I, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1980, p. 170—196.

valori. Din acest punct de vedere, sociologia cunoașterii însăși se împlinește în momentul în care nu numai erorile, miturile, contradicțiile și avatarurile cunoașterii, ci și adevărul devine obiect nemijlocit al analizei sale, ca fiind socialmente condiționat de o serie de factori, între care și de evoluția sistemului de valori istoricește constituit și mereu în curs de constituire.

Întregul proces de cunoaștere implică o atitudine valorizatoare. Cum aprecia D. D. Roșca, chiar judecata de existență prin care abordăm și alegem obiectul cunoașterii se bazează pe o judecată de valoare.

Însăși valoarea centrală a cunoașterii nu se constituie numai ca un set de propoziții despre realitate (set valid din punct de vedere logic și adecvat din punct de vedere gnoseologic), ea vizînd de fapt crearea unor condiții sociale autentic umane.

3. UNITATEA DINTRE CUNOAȘTERE ȘI ACȚIUNE CA FUNDAMENT AL CREȘTERII EFICIENȚEI CONDUITEI SOCIAL-UMANE

Cristalizarea sistemului de valori exprimă interacțiunea obiectiv-subiectiv în constituirea fenomenului social, fie acesta cunoaștere sau acțiune. De aceea, abordarea praxiologică a proceselor sociale își găsește una din expresiile sintetice în studiul sistemelor de valori care produc unul din fundamentele unității posibile dintre cunoașterea obiectivă și acțiunea eficientă.

Deseori, atunci cînd rezultatul cunoașterii este apreciat și funcție de alte valori decît cea de adevăr și pus în slujba obiectivelor acțiunii, aserțiunilor respective li se conferă doar o valoare acțională, nu și una cognitivă. Alteori, eficiența practică a unor idei face ca ele să fie declarate ca avînd chiar o eficiență negativă în planul cunoașterii. Alți autori consideră că sistemele de cunoștințe angajate în orientarea și conducerea vieții sociale sînt capabile să se constituie atît în modele teoretice, cît și în paradigme ale acțiunii sociale.

Dacă, în această accepțiune, finalitatea acțională a teoriei sociale impune sinteza în cadrul ei a orientărilor cognitive și valorizatoare, aceasta nu justifică identificarea sa cu o simplă tehnică aplicată cercetării operaționale a valorilor, chiar dacă prin aceasta se vizează o dublă și majoră funcționalitate a sa: de a oferi un model sintetic de evoluție a societății, și de a indica un mod de acțiune bazat pe imaginile oferite de ansamblul științelor contemporane.

Reflectînd asupra disoluției sistemului de valori tradițional al societății capitaliste, unii gînditori decretează dispariția sistemelor de valori în general, omul de azi fiind văzut ca indiferent la valori. În virtutea acestei viziuni, singurul criteriu al aprecierii activității umane ar deveni eficiența. Dar, semnificația concepției despre anihilarea valorilor vizează de fapt discreditarea premiselor angajării în acțiunea social-politică însăși, fiind eliminate astfel chiar unele din premisele eficienței acțiunii.

Eficiența acțiunii este condiționată de felul cum se realizează legătura dintre valorile cunoașterii (care asigură competența profesională, informarea politică) și valorile acțiunii (angajarea profesională, responsabilitatea civică, participarea politică). De asemenea, gradul realizării

valorilor acțiunii (angajarea, participarea, eficiența) condiționează capacitatea și dorința potențării valorilor cunoașterii (gradul adecvării cunoștinței, măsura receptivității cognitive, gradul și calitatea integrării informației în sistemul de cunoștințe, posibilitatea inovației cognitive individuale și colective).

În societatea socialistă, tendința către omogenizarea structurilor sociale pe baza omogenității structurii economice, secondată de formarea unei conștiințe sociale omogene și congruente cu această bază economică, asigură unitatea dintre cunoaștere, valorizare și acțiune în conduita grupurilor sociale. Unitatea și legătura operațională dintre cunoaștere și acțiune este mediată, în aceste condiții, de prezența valorilor comune întregii societăți. Sistemul de valori unic asigură posibilitatea unor ample acțiuni sociale în consens cu necesitatea istorică obiectivă și cu ansamblul autenticelor nevoi umane.

În aceste condiții, prin structurile teoretice pe care le cuprinde, cît și prin sistemul de valori pe care îl propune, cunoașterea socială construiește un model ce fundamentează și anticipează rezultatele acțiunii sociale. Sistemul de valori funcționează în acest context atît ca întemeiere cît și ca finalitate a conduitei grupurilor.

Atît valorile-fundament, cît și valorile-scop sînt integrate într-un ansamblu semnificativ pentru identitatea și acțiunea de grup prin conștiința de sine a grupului, sintetizată în sistemul său de convingeri. Prin urmare, unitatea dintre cunoașterea socială și conducerea științifică, respectiv realizarea eficientă a acțiunii sociale este mediată prin formarea unui sistem de convingeri adecvat.

Convingerile reprezintă fundamentul unității dintre cunoaștere și acțiune întrucît stabilesc echilibrul necesar între necesitățile obiective ce determină acțiunea umană într-o situație istorică dată și interesele, aspirațiile și scopurile subiective, oferind atît motivarea interiorizării responsabile a determinărilor obiective, cît și întemeierea exteriorizării originale a posibilităților și calităților individuale și de grup.

Numai înțelegerea necesității fuziunii dintre cunoaștere, evaluare și acțiune poate structura rezultate obiective atît în creșterea eficienței conduitei social-umane, cît și în cercetarea fenomenului social, în știință în general. Surprinderea trecerii necesare de la cunoaștere la acțiune, operaționalizarea teoriei sociale însăși, se realizează printr-o serie de transformări care se pot evidenția prin analiza succesiunii progresive dintre informație-cunoștință-opinie-convingere. Geneza și validarea convingerii sînt mai complexe decît în cazul adevărului și conștiinței adevărului (certitudini cognitive), întrucît convingerea îmbină semnificații cognitive, valorizatoare și prescriptive în raport cu subiectul uman. Dinamica elementelor ce intervin în trecerea de la cunoaștere la acțiune reprezintă nu numai faza pregătitoare, de întemeiere teoretică și valorică, ci și o componentă permanentă și efectivă a structurării acțiunii sociale.

Întemeierea cognitivă și valorizatoare a conduitei individuale și sociale are menirea de a forma o atitudine rațională, evaluatoare și activă a omului în raport cu obiectivele și rezultatele acțiunii orientate de sistemul obiectivelor sociale, ceea ce presupune reorganizarea cîmpului cognitiv al indivizilor și grupurilor, dar și creșterea gradului lor de integrare valorică (însușirea și utilizarea independentă a criteriilor de valorizare

propuse, realizarea concordanței dintre valorile afirmate cu conduita practică), orientarea de ansamblu a acțiunilor pe baza unor cunoștințe, valori și norme concordante între ele și cu cerințele idealului social și reprezintă un aspect esențial al sporirii eficienței acțiunii colective.

STATUTUL PRAXIOLOGIC AL ACȚIUNII DE COOPERARE

DE

MARIA CORNELIA BÂRLIBA

Tratarea unor aspecte semnificative ale teoriei cooperării necesită o *perspectivă interdisciplinară* care trebuie, în opinia noastră, să introducă într-o intersecție teoretică alături de istorie și dreptul internațional, praxiologia, politologia, logica acțiunii și a cooperării, teoria comunicării etc.

Punctul de vedere pe care dorim să-l întemeiem este acela al *praxiologiei*, considerînd cooperarea nu sub aspectele sale juridico-diplomatice, ci din perspectiva unor științe normative; vom prezenta, în consecință, posibila sa fundamentare logico-praxiologică, făcînd apel nemijlocit la teoria acțiunii eficiente.

EFICIENȚA ȘI SCOPUL ACȚIUNII DE COOPERARE

Abordînd problema negocierii ca tip de acțiune de cooperare este necesar să formulăm distincția dintre *cooperarea pozitivă* și *cooperarea negativă*. În cele două lucrări fundamentale ale lui Tadeusz Kotarbinski[1] la care ne vom referi în continuare, există un volum substanțial de elemente ale unei analize competente. În acest sens, încercarea de „descriere analitică a elementelor acțiunii și a celor mai felurite forme ale acesteia"[2] reclamă în special interpretarea scopului acțiunii și a problemei competiției. Cooperarea autentică pozitivă, precum și cooperarea în general sînt caracterizate prin existența scopului comun. Cooperarea negativă se definește în special prin parametrul competiției, al stînjenirii în sens subiectiv, intențional. La o primă aproximare am putea afirma că „lupta"— termen preferat de T. Kotarbinski pentru cooperarea negativă—s-ar caracteriza, îndeosebi, ca o acțiune bazată pe scopuri incompatibile ; cooperarea pozitivă ar fi, în mod comparativ, concepută drept o activitate în exclusivitate dirijată de scopuri comune. „Lupta " poate să conțină, însă, și scopuri comune ; astfel, putem constata existența unui raport între A și B și non-A și B, care este diferit de raportul dintre A și non-A. Această

[1] K. Kotarbinski, *Meditații despre viața demnă*, București, Edit. științifică, 1970 ; *Tratat despre lucrul bine făcut*, București, Edit. politică, 1976.

[2] T. Kotarbinski, *Tratat...*, pag. 33.

situație exprimă posibilitatea unor scopuri incompatibile, dar nu integral contradictorii care structurează situația conflictuală (competițională). Pentru cititorul din țara noastră, este semnificativ faptul că T. Kotarbinski reia în scop ilustrativ un aspect pe cît de simplu pe atît de sugestiv pentru vocația permanentă de pace și colaborare a poporului român. Este redată, în acest sens, o inscripție existentă pe o fîntînă din urbea Iașilor avînd următorul text : „Dușmanule, de vei cuceri orașul, nu nimici această fîntînă ; nu uita că apa ei ne este de folos nu numai nouă, ci și ție"[3].

Specificul luptei este conferit de faptul că părțile angajate în acest tip de relații iau în considerare numai scopurile contradictorii, eliminînd valoarea fondului minimal — dealtfel, existent — de obiective comune, dezirabile.

Dacă lupta, care înseamnă, în primul rînd, confruntare, stînjenire, conține posibilitatea unor scopuri comune, negocierea ca tip de cooperare pozitivă ilustrează existența competiției în procesul desfășurării ei.

Concepută a fi principala funcție a diplomației, *negocierea* ca tip de acțiune de cooperare[4] poate fi analizată din perspectivă praxiologică în ceea ce privește latura sa esențială pe care o reprezintă *natura disputei* în contextul formulării unei soluții în comun. Poate să pară paradoxală la prima vedere existența competiției în negociere, dar demonstrînd natura ei, generată de existența scopului prioritar, o întemeiem rațional pe baza unor categorii praxiologice.

În literatura de specialitate, negocierea este caracterizată prin „randamentul maxim"[5] — ca valoare exterioară și prin „realizarea optimă și sigură" a obiectivelor[6] — ca dimensiune internă. Din perspectivă praxiologică, se impune abordarea acestei teme conform *parametrului eficienței*, înțeleasă nu ca o trăsătură personală a diplomatului, ca o eficiență bazată exclusiv pe exercițiu, așa numita „eficiență manipulativă sau raționalitate dobîndită"[7].

În condițiile unei diplomații intensive se impune analiza *eficienței negocierii* în calitate de act creator. Această sugestie formulată de fondatorul praxiologiei prinde contur prin definirea eficienței și economicității acțiunii. Sensul sintetic al eficienței — drept acea cheltuire a volumului de energie necesară și numai a celei necesare — este stabilit în funcție de „principiul lucrului bine făcut" și anume o gradație pozitivă față de acesta.

În analiza negocierii într-un cadru praxiologic vom formula, în continuare, următoarele două premise de argumentare : 1. *principiul lucrului bine făcut* ; 2. *principiul realismului practic.*

Principiului lucrului bine făcut, înțeles ca adecvare a mijloacelor la scopuri, ca economicitate și eficiență a acțiunilor, îi asimilăm *scopul negocierii*, acel fond comun de obiective dezirabile.

Principiul realismului practic elucidează *modalitatea de acțiune* prin cele două postulate pe care le formulează. Primul postulat impune criteriul posibilității de realizare a scopurilor în momentul formulării lor. Apa-

---

[3] T. Kotarbinski, *Tratat* ..., pag. 328.

[4] Facem remarca faptului că pe parcursul acestui studiu vom atribui termenului „cooperare", semnificația de cooperare *pozitivă*, așa cum apare la Kotarbinski.

[5] M. Malița, *Diplomația*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1970.

[6] M. Malița, *Teoria și practica negocierilor*, București, Edit. politică, 1972.

[7] T. Kotarbinski, *Tratat* ... , pag. 182.

rent anterior acțiunii, eliminînd scopurile „fantastic de riscante"[8], postulatul menționat stipulează necesitatea finalizării, a garanției prin adecvare la realitate a unei acțiuni.

Negocierea se bazează pe această cerință în împletirea scopurilor comune cu acelea complementare și mai ales cu acel „minimum de obiective ireductibile"[9].

Al doilea postulat stabilește *importanța relativă a scopurilor*, ierarhizarea lor. Ținem să subliniem, pentru contextul de analiză pe care l-am propus, că înțelegem, împreună cu T. Kotarbinski, *întemeierea importanței scopurilor, a criteriului ierarhizării pe caracterul lor defensiv, nu pe bogăția în efecte valoroase*. Rațiunea suficientă a întemeierii noțiunii de importanță a scopurilor o constituie principiul *„apărării în fața răului"*. Din cele trei variante analizate pentru însemnătatea scopului se optează pentru deviza „primum non nocere", respectiv pentru preîntîmpinarea unui rău mai mare într-o stare prezentă sau într-o lume posibilă. Acest sens al importanței scopurilor prin *caracterul preventiv și restrictiv* în același timp în sfera acțiunii nu reprezintă o subiectivizare a scopului, un deziderat de ordin etic, o relativizare spre dorință sau intenție. Scopul rămîne obiectiv chiar dacă se consideră realizabilitatea scopului în context axiologic; scopul însuși este „marcat axiologic în sensul că starea—scop este îndeobște superioară stării inițiale, respectiv momentului în care se emite scopul"[10]. Scopul presupune deci valoarea ca o dimensiune intrinsecă, iar relațiile dintre scopuri în această privință pot fi satisfăcute de principiul „răului previzibil".

Putem caracteriza *eficacitatea* unei acțiuni, deci și a negocierii — alături de eficiență și economicitate — prin coincidența rezultatului cu starea-scop realizată printr-o conduită practică a subiectului care ia în discuție posibilitățile de acțiune comparate în baza criteriului „răului celui mai mic" și al efectelor secundare, de altfel atît de importante în sfera diplomației.

NEGOCIEREA — TIP DE ACȚIUNE RAȚIONALĂ

Principiul cooperării din cadrul negocierii este un scop prioritar căruia i se subordonează toate celelalte. De aceea, considerăm că detalierea lui printr-o serie de momente reprezintă o posibilitate de a ilustra cu claritate această valoare. Putem enumera astfel axioma *egalității în drepturi a părților*, secondată de principiul *încrederii în acorduri* și dorința de a le respecta, iar, în final, cerința *legăturii cu opinia publică* proprie și cea la scară mondială.

În continuare, vom încerca să caracterizăm negocierea prin parametrul raționalității.

O primă trăsătură a negocierii o reprezintă *caracterul intenționat limitat al competiției* pe care o conține, generat de structura ierarhică a

---

[8] T. Kotarbinski, *Meditații* ..., pag. 169.

[9] M. Maliță, *Teoria* ..., pag. 149.

[10] C. Popa, *Logica formală și conduita teleologică*, în *„Probleme de logică*, vol. VIII, București, Edit. Academiei R.S.R., 1981, pag. 242.

scopurilor : prioritare pentru toți partenerii sînt scopurile comune și numai cele individuale sînt ireductibile. Astfel, impunerea punctului de vedere trebuie să fie validată de partener care, de pe poziții particular adverse, îl întemeiază. Acest lucru este realizabil în condițiile în care negocierea se bazează pe principiul de acomodare a partenerilor care presupune menținerea flexibilității, gradată și nuanțată, alături de facilitarea de concesii reciproce. Limitarea competiției este explicată și de existența factorului „opinie publică", exterior procesului intim al întîlnirilor, dar atît de sensibil după cum se cunoaște în ceea ce privește aprecierea problemei „responsabilității în negociere". Avem în vedere consecințele reputației în viața internațională, a faptului că, așa cum citează M. Malița[11] din C.F. Iklé, „negocierea este un joc care nu se joacă numai o singură dată, este numai o fază a unui superjoc".

A doua trăsătură a negocierii o constituie *coordonarea* și *concentrarea*, înțelese în contextul praxiologic drept o modalitate de integrare rațională a acțiunii. Negocierea este concentrată în sensul că toate acțiunile care o compun presupun cumularea în raport cu un scop comun care este centrul de concentrare. Acest aspect vizează în special finalizarea acțiunii prin strategiile individuale ale participanților.

Cumularea acțiunilor în jurul scopului comun necesită discutarea din perspectiva logicii cooperării[12] a modalităților praxiologice. Enumerăm astfel conduita deplin eficientă, constructivă și conduita parțial eficientă în atingerea scopului. Numai aceste două tipuri de acțiuni sînt compatibile cu concentrarea pe care o solicită negocierea pentru a fi adecvată și eficientă reprezentînd grade de adecvare a mijloacelor la scop[13]. Interpretăm, din perspectiva praxiologiei, această adecvare la scop prin posibilitatea cumulării acțiunilor în jurul unui scop nu în sens cantitativ, fizic, ci printr-o transformare a întemeierii necesare a scopului urmărit care generează, implicit și realizarea altor scopuri adoptate. În negociere această situație poate fi înțeleasă după cum urmează : dacă și numai dacă se acționează necesar pentru scopul comun se acționează *indirect, dar efectiv* și pentru scopurile proprii. În acest context putem defini scopul comun din negociere drept un *scop strategic*, căruia îi sînt adecvate cele două conduite acționale : deplin eficientă și parțial eficientă care exprimă ideea unei *favorizări suficiente* pentru realizarea lui.

În al treilea rînd, negocierea este o acțiune pe care o caracterizăm prin *raționalitate metodologică*[14], înțeleasă ca un procedeu de acceptare mutuală a informațiilor, inclusiv a argumentărilor, de la un partener către celălalt, ca o condiție *sine qua non*, în plan cognitiv, a progreselor în negociere.

Cooperarea presupune această raționalitate ca procedură de a stabili domeniul de validitate al negocierilor, descoperind „pe ce argumente se întemeiază oponentul, căror fapte se aplică aceste argumente în chip valabil și unde sînt ele deficitare"[15].

---

[11] A se vedea M. Malița, *Teoria* ..., pag. 245.

[12] A se vedea C. Popa, *Logica cooperării, eficiența acțiunilor și conceptul de eroare practică*, în „Viitorul social", 4/1976.

[13] C. Popa, *Logica formală* ..., pag. 255.

[14] T. Kotarbinski, *Tratat* ...

[15] M. Malița, *Teoria* ..., pag. 234.

Raţionalitatea *materială*, ca simplă aplicare la adevăr, nu este astfel suficientă pentru explicarea mecanismului negocierii.

Negocierea mai poate fi definită (în sensul larg) ca un tip de acţiune care tinde spre transformarea eventualităţilor concurente în posibilitatea de alegere maximă[16]. Menţionînd că în această formulare „posibilitatea" are sensul de „realizabilitate" vom susţine ideea că momentul hotărîtor al negocierii nu este dat de prevalarea scopurilor individuale care conduc la eventualităţi concurente şi nici de situaţia posibilităţii complete care presupune o rezolvare pozitivă, negativă sau amînarea rezolvării. Condiţia restrictivă pe care o formulează *posibilitatea maximă* prin instituirea momentului de decizie între cele două alternative fundamentale — de realizare sau de nerealizare — este definitorie. Un număr oricît de mare de eventualităţi nu este o garanţie a reuşitei, ci *alegerea la un moment dat a eventualităţii corespunzătoare scopului comun* finalizează pozitiv actul (sau procesul) de negociere.

Trăsătura respectivă a negocierii dată de elementul de competiţie-generator al posibilităţii concurente trebuie înţeleasă, după părerea noastră, în cadrul unei situaţii acţionale prin descrierea alternativelor acţiunii. Este necesar să construim criterii de raţionalitate *şi pentru* aceste alternative, raţionalitatea fiind distributivă; ea nu poate aparţine întregului dacă nu este conţinută şi de părţile lui.

Posibilităţile alternative se întemeiază pe adecvare, eficienţă şi coerenţă [17]. Întrucît am discutat problema adecvării şi a eficienţei, ne referim la coerenţă care poate fi înţeleasă ca o *însuşire relaţională* a acţiunii, ca *integrare* a unei acţiuni în alte lanţuri acţionale care prezintă aceleaşi proprietăţi. Merită subliniată în acest context problematic dependenţa coerenţei acţiunii de contextele în care se integrează; propunem în consecinţă înţelegerea acestei determinări în funcţie de concentrarea acţiunii. Astfel, măsura în care lanţurile acţionale se grupează în jurul unui scop comun este dată de coerenţă. Aceasta reprezintă *gradul de adecvare al unei acţiuni pe linia scopului la un lanţ acţional*. O acţiune este concentrată prin gruparea în jurul unui scop comun, concentrare validată de coerenţă, de unitatea internă.

O problemă de detaliu — dar semnificativă pentru tema în discuţie — este raportul dintre coerenţă şi concentrare în dinamica negocierilor, atît sub aspectul intern, al permanentei reorganizări în jurul scopului comun prin posibilitatea de schimbare în propriile interese pe de o parte şi deschiderea în jurul propunerilor oponentului pe de altă parte, cît şi sub aspectul extern, al tendinţei de a extinde numărul partenerilor aliaţi sau al observatorilor izolaţi. În acest ultim caz, prin lărgirea cadrului permis — şi, implicit, a factorilor avînd statut activ sau consultativ — se schimbă, de fapt, contextul în care se realizează negocierea; această schimbare reclamă o *re-evaluare* a alternativelor de acţiune.

---

[16] T. Kotarbinski, *Tratat* ..., pag. 91—93.

[17] S. Vieru, *Discursul practic şi raţionalitatea acţiunii*, în *Privire filozofică asupra raţionalităţii ştiinţei*, Bucureşti, Edit. Academiei RSR, 1983, pag. 112.

ORATORIE ȘI NEORETORICĂ

Negocierile sînt, prin excelență, *un proces de comunicare*; de aceea, analiza lor din perspectiva neoretoricii [18] oferă un posibil model teoretic.

Obiectul considerațiilor care urmează îl constituie acele elemente din programul neoretoric care raportate la raționamentul argumentativ, neconstrîngător, își propun să elucideze raportul dintre persuasiune și convingere. *Argumentarea ca intervenție cognitivă* se realizează în funcție de un auditoriu, de acordul acestuia. Specificul negocierii solicită ca premisele cu valoare argumentativă să nu aibă un caracter unilateral și să nu fie tendențioase (deci distructive) prin formulare.

Comunicarea permanentă cu auditoriul, prezența în conștiința participanților a obiectului discursului, respectiv a scopului comun, explicit formulat, ilustrează ideea că acțiunile din planul comunicării prin care se realizează negocierea sînt intervenții nu asupra subiecților, ca persoane, ci asupra cunoștințelor pe care aceștia le dețin și, ca atare le introduc în spațiul de discuție.

Din perspectiva logicii argumentării, a retoricii, vom distinge mai mulți parametri: 1. cunoștința pe care oratorul o are despre obiectul intervenției, înțelegînd aici și acel fond de anticipații asupra intențiilor celuilalt, acea imagine a oponentului îndelung studiată [19]; 2. cunoștința inițială pe care oratorul o atribuie publicului; 3. cunoștința în transformarea publicului; 4. cunoștința finală pe care oratorul urmărește să o asigure publicului. Din această succintă prezentare a *situației dialogale* putem deduce mai multe concluzii.

O primă remarcă este aceea că negocierea ca tip de acțiune argumentativă se realizează într-un cadru lingvistic. Acesta presupune formularea principiului înțelegerii precise, univoce de către parteneri a expresiilor, cu restricția încadrării aceluiași obiect în același univers de discurs [20]. Numai în acest mod putem înțelege esența comunicării drept o preluare alternativă a rolurilor de către parteneri prin posibilitatea preluării materialului lingvistic vehiculat. Accesul real la conținuturile lingvistice poate conduce la înțelegerea specificului argumentării drept *transmitere de convingeri*, în sensul recunoașterii în comun a adevărului ideilor exprimate.

Negocierea pleacă de la înțelegerea ideilor exprimate, înțelegere necesară dar nu suficientă, care trebuie depășită prin pătrunderea în posibilitățile de înțelegere și apreciere ale partenerilor; numai în acest fel se vor crea premisele necesare pentru *realizarea transferului efectiv de convingeri*.

A doua remarcă se referă la sfera auditoriului care include, după cum am constatat — ca pe o posibilitate — și opinia publică, partenerul terț ca sursă de autoritate. Această situație generează semnificative concluzii în privința informației. Pe de o parte, extinderea sferei partenerului (de dialog, de negociere, de dispută) poate determina mutații în domeniul „informației în transformare" a publicului; pe de altă parte, aceeași extindere poate produce modificări — uneori, chiar substanțiale — în legătură cu informația finală care urmează a fi transmisă publicului.

[18] A se vedea P. Ioan, *Orientări și modele logice în studiul argumentării*, în *Logică și metalogică*, Iași, Edit. Junimea, 1983.

[19] A se vedea M. Malița, *Teoria* ..., pag. 244.

[20] A. Schaff, *Introducere în semantică*, București, Edit. științifică, 1966, pag. 146, 169.

În al treilea rînd, considerăm că persuasiunea este limitată în negociere de însăși existența scopului primordial care conturează apariția unei „persuasiuni raționale". Ea poate fi înțeleasă pe baza unei remarci a lui T. Kotarbinski [21], în alt context explicativ, drept eliminarea sau diminuarea adversității pe care o poate produce constrîngerea derivată din însușirea unor puncte de vedere diferite de cele proprii. Corelată cu esența acțiunii de cooperare, persuasiunea limitată ca o realizare practică a „relaxării restricțiilor" a menținerii flexibilității în acțiune — pledează pentru transformarea „ambiției de autor izolat" în *„ambiție de cooperare"*.

A patra trăsătură a argumentării în cadrul negocierii este relevată de existența unei *redundanțe necesare* [22], cu caracter productiv, a procesului de comunicare. Aceasta este generată, pe de o parte, de necesitatea definirii termenilor pentru univocitatea contextuală, iar, pe de altă parte, de formularea unui cuantum de informație de participare, concretizare în declarațiile de principiu generatoare de climat și de cîștig de timp.

Argumentarea, „în condițiile diplomației actuale", renunță la oratoria în sine, de tribună și reține acele aspecte necesare stabilirii regulilor de limbaj pentru introducerea „utilităților" [23] care sînt practic vehiculate în dialog.

Logica argumentării, neoretorica poate deveni un spațiu teoretic fertil pentru analiza negocierii în toată complexitatea sa.

„KAIROS" — ELENIC ȘI PROCEDEUL CUNCTAȚIEI

Simțul oportunității sau al momentului, trăsătură definitorie a negocierii, îl ilustrăm prin analiza procedeului *„cunctației"* [24] din tehnica disputelor. Este vorba de metoda amînărilor, a tergiversării intervenției. Cunctația se intersectează parțial cu teoria cooperării, prin dimensiunea competiției care este proprie și acțiunii de negociere. Succint această metodă se poate prezenta ca o intervenție dirijată de scopuri individuale care, prin strategia amînării, creează posibilitatea formulării punctului de vedere propriu pe baza volumului maxim de informație. Secvențialitatea prezentării argumentelor permite o analiză comparativă a lor și o evaluare cantitativă a informației.

Inexistența unei simetrii generale a participării la dialog ca în tipul de vorbire ideală tratată de Habermas [25] determină valoarea argumentativă a diviziunii ca operație logică utilizată de cunctator. Acesta realizează, în incinta sa, *o detaliere adecvată a informației* în sensul de necesară și exactă care devine prin aceasta o premisă a lucrului bine făcut. Specificul diviziunii în cunctație este oferit de desfășurarea ei inedită, ca un proces intern. Ea nu este o segmentare în subclase atît de mici a argumentelor încît acestea pot fi acceptate sau pot întîmpina numai opoziții slabe [26]. Absența simetriei diviziunii constituie *explicația reușitei*; astfel în finalul disputei nu se operează o trecere în revistă a argumentelor expuse prin raportare la cele proprii, ci se prezintă numai sinteza acestui proces.

---

[21] T. Kotarbinski, *Tratat* ..., pag. 292.

[22] A se vedea M. Malița, *Teoria* ..., pag. 249.

[23] M. Maița, *Teoria*, ..., pag. 252.

[24] T. Kotarbinski, *Tratat* ..., pag. 314

[25] J. Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, București, Edit. politică, 1983.

[26] Gh. Mihai, *Subiectul cunoscător și structura acțiunii dialogale*, în *Logica acțiunii*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1983, pag. 191.

Cunctatorul expune tezele sale în funcție de celelalte, în măsura în care acestea au fost introduse prin tentativa de respingere. Metoda cunctației reprezintă amînarea momentului de realizare a unei acțiuni pentru a construi posibilitatea obiectivă astfel încît adversarul să nu se mai opună scopului urmărit.

Momentul optim — acel „*Kairos*" elenic — definește iscusința în acțiune ca o determinare în primul rînd a acțiunii și, în al doilea rînd, ca o însușire a diplomatului alături de tact, măsură, putere de convingere etc. Teoria acțiunii precizează că momentul hotărîtor este acela după care soarta este decisă sau, începînd cu o stare de lucruri viitoare, nu mai depinde de acțiunea unui subiect.

În procedeul cunctației apare pericolul exagerărilor, al subiectivizării conținutului informativ care se cumulează și oferă iluzia unei întîlniri facile cu „așteptările" deja formulate.

Intenționalitatea cunctatorială nu este distributivă, nu se urmărește eliminarea fiecărui adversar în parte, ca atare, ci eliminarea fiecăruia ca element al întregului. Diviziunea asimetrică și intenționalitatea non-distributivă ne conduc la ideea formulării *dificultăților* pe care le întîmpină cunctatorul. Acestea ar fi, în linii generale, următoarele: a. necunoașterea numărului secvențelor diviziunii; b. necunoașterea intensității, sub aspectul conținutului, a fiecărei etape secvențiale; c. necunoașterea ordinii intervențiilor, a succesiunii lor logice sau temporale, importantă pentru răsturnările spectaculoase pe care le poate provoca; d. imposibilitatea prevederii corespondenței dintre anumite fragmente ale argumentelor sale și secvențele pe baza cărora vor fi întemeiate.

Avînd aceste necunoscute, se încearcă reconstituirea argumentului propriu pe baza unei strategii de pasivitate aparentă, de non-intervenție. Curioasă apare forma de comunicare: printr-o gîndire nevorbită, în monolog, cunctatorul transformă informația actuală a punctelor de vedere exprimate în informație potențială, pentru sine.

Din perspectiva relațiilor interpersonale [27] se creează o transpătrundere maximă a auditoriului în raport cu transparența de fapt inexistentă a punctului de vedere cunctatorial. Intervenind numai în final, acesta nu oferă nici o posibilitate de dezvăluire, de receptare a intențiilor sale. Analiza procedeului cunctației propriu tehnicii disputelor evidențiază o suită de trăsături semnificative: 1. ca tip de întemeiere rațională, ni se relevă un exemplu elocvent de adecvare a mijloacelor la scopuri; 2. în privința economicității, cunctația validează principiul minimizării intervenției prin strategia pasivității aparente; 3. principiul loialității față de adversar apare ca generator, între anumite limite, al victoriei cunctatorului pe baza informației furnizate de ceilalți participanți și detaliate conform interesului său argumentativ; 4. cunctația confirmă ideea că, în cooperare, cunoașterea este de tip sintetic, integrator.

★

Avînd conștiința dimensiunilor majore ale temei analizate, considerăm că teoria competenței comunicative, logica acțiunii și a cooperării sînt posibile spații interpretative, care ar avea o certă valoare teoretică și metodologică.

[27] C. Mamali, *Intercunoaștere*, București, Edit. științifică, 1974, pag. 95.

DISCUȚII

DESPRE OM—UMANISM ȘI CÎTEVA PROBLEME ALE PREDĂRII FILOSOFIEI

DE

DUMITRU GHIȘE

În întreaga activitate teoretică și practică a partidului nostru, a secretarului său general, problemele omului și umanismului ocupă un loc central. S-a cristalizat astfel, de-a lungul a aproape două decenii, începînd cu Congresul al IX-lea al partidului o concepție nouă, revoluționară asupra locului și rolului omului în societate, asupra modului în care acțiunea individuală și colectivă se inseră în țesătura istorică a construirii noii societăți, socialiste, construcție deliberată, imperiu al manifestării tot mai depline a libertății umane. Modelat de istorie, căci omul nu se naște și nu se dezvoltă ca o subiectivitate pură, în afara unei determinări istorice și sociale, la rîndul său, omul modelează istoria. El o poate face însă numai prin cunoașterea legităților de dezvoltare ale naturii și societății, și, pe baza acestei cunoașteri, prin acțiunea sa conștientă materializată în practica de producție, prin crearea unor noi raporturi sociale și a unor noi valori materiale și spirituale. Acționînd, prin muncă, asupra naturii și societății, omul se transformă pe el însuși.

„Noi comuniștii, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al Partidului Comunist Român, ne propunem, de fapt, să venim — dacă se poate spune astfel — în sprijinul naturii, care a sintetizat în om forma superioară de organizare a materiei, acționînd prin toate mijloacele pentru stimularea însușirilor celor mai nobile ale acestuia, pentru dezvoltarea sensibilității sale, a dorinței și voinței de autodepășire, pentru amplificarea continuă a cunoașterii sale, pentru împlinirea visurilor sale celor mai cutezătoare de progres, dreptate și fericire. Aș putea spune că, în fond, și în acest domeniu acționăm în spiritul materialismului dialectic. Înțelegînd și stăpînind legile naturii, acționăm totodată pentru a le pune în serviciul omului, adică a tot ceea ce a creat mai bun natura. Noi ne propunem acum să perfecționăm produsul cel mai înalt al naturii — omul, creatorul a tot ce există în societate".

În această formulare sintetică este surprinsă în mod fericit și cuprinzător chintesența unei întregi concepții a partidului nostru despre om și umanism, concepție ale cărei determinații complexe și cuprinzătoare se găsesc expuse în documentele Congreselor al IX-lea, al X-lea, al XI-lea și al XII-lea ale Partidului, ale Conferințelor Naționale care au avut loc

Rev. filos., XXXI, 3, p. 212—227, București, 1984

în această perioadă, în cuvîntările secretarului general, tovarășul Nicolae Ceaușescu. În această concepție, omul reprezintă scopul și valoarea supremă a întregii vieți și activități social-politice și culturale, iar umanismul pozitiv, ca problemă a vieții sociale și individuale nu se poate soluționa decît progresiv, concomitent cu perfecționarea vieții sociale în ansamblu, odată cu adîncirea și perfecționarea democrației și libertății socialiste. Așadar, construirea societății socialiste multilateral dezvoltate aduce cu sine, prin acțiunea oamenilor înșiși, prin structurile ei economice, politice și culturale, o nouă etapă în înfăptuirea și desăvîrșirea umanismului. În *praxis*-ul edificării umanismului revoluționar trebuie acționat deopotrivă, într-o strînsă conexiune dialectică, atît pe planul material al vieții sociale cît și pe plan spiritual, asupra conștiinței individuale.

În această concepție :

1. Omul reprezintă, așa cum am văzut, scopul și valoarea supremă a întregii vieți și activități social-politice, economice și culturale.

2. *Umanismul* pozitiv, ca problemă a vieții sociale și individuale, nu se poate soluționa decît progresiv, concomitent cu perfecționarea vieții sociale în ansamblu ; dat fiind caracterul lui de procesualitate, nu se poate considera că umanismul poate deveni, la un moment dat, operă încheiată. Umanismul este în permanență, operă *deschisă* și *perfectibilă*.

3. Construirea societății socialiste multilateral dezvoltate — etapă istorică importantă a înaintării noastre spre comunism, spre ceea ce Marx numea „dezlegarea enigmei istoriei" — trebuie să aducă cu sine, prin structurile ei economice, politice și culturale o nouă etapă în înfăptuirea și desăvîrșirea umanismului.

4. În *praxis*-ul edificării umanismului revoluționar trebuie acționat deopotrivă, într-o strînsă conexiune dialectică, în două direcții fundamentale :

a) pe planul material al vieții sociale, și

b) pe plan spiritual, asupra conștiinței sociale și individuale.

Strategia construcției omului nou presupune astfel o interacțiune dialectică (adîncă și de durată) între factorii obiectivi și subiectivi.

Pornind de la aceste principii fundamentale, în întreaga operă teoretică a tovarășului Nicolae Ceaușescu, în activitatea practică a partidului, regăsim o grijă permanentă pentru realizarea tuturor acelor împrejurări, obiective și subiective, care fac ca omul să intre pe deplin în posesia esenței sale umane.

Umanismul socialist se află, astfel, la antipodul tuturor concepțiilor teologice despre om ca și a altor concepții idealist-individualiste. Prin însăși conceperea acestuia ca o ființă creată de o forță transcendentă, prin legarea destinului omului de divinitate, concepțiile teologice transferă problematica umană din spațiul terestru, al vieții reale, într-un spațiu iluzoriu, supramundan, „de dincolo". Cu alte cuvinte, propunerea teologiei nu este decît un subterfugiu prin care se încearcă ocolirea problemelor terestre și nicidecum soluționarea lor. Antropocentrismul raționalist, de tip iluminist, în mod corect, a negat lumea iluzorie, „de dincolo", demonstrînd că nu există o altă cale a dobîndirii demnității și libertății umane decît acționînd asupra omului însuși. Demersul iluminist nu a putut aduce nici el o soluție integrală problemelor umanismului, deoarece, antropocentric, a pus un accent exlusiv doar pe ameliorarea subiectivității umane.

Căutînd soluții doar în interioritatea omului, în spiritualitatea și moralitatea sa, iluminismul a transgresat și el problematica umană doar în subiect, în lumea „de dincoace".

Depășind limitele acestor concepții, umanismul revoluționar — așa cum este el conceput de partidul nostru — așează problematica umană în termenii ei reali, istorico-sociali, pe care îi oferă perspectiva științifică materialist-dialectică cu privire la raporturile dintre existență-conștiință, obiectiv-subiectiv, individ-societate, posibilitate-realitate, necesitate-libertate. Numai prin înlăturarea condițiilor sociale și istorice obiective care fac ca omul să-și piardă esența sa umană, prin înlăturarea exploatării și a oricăror forme de înstrăinare și, totodată printr-o lucrare educativă constantă și complexă asupra subiectivității, prin formarea și dezvoltarea, în procesul muncii și al transformării lumii, a unei noi conștiințe umane, se pot înfăptui dezideratele umanismului autentic, eliberarea și dezvoltarea personalității umane, autonomia, demnitatea și valoarea omului.

Privit din această perspectivă, umanismul încetează de a mai fi un simplu exercițiu teoretic, o simplă speculație abstractă, devenind o problemă a vieții reale, a *praxis*-ului istoric.

În această concepție asupra omului și umanismului, la fundamentarea căruia secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu și-a adus o contribuție esențială se găsesc cuprinse, ca într-un mănunchi organic, principii și reguli metodologice de o inestimabilă valoare pentru întreaga noastră activitate economică, politică, socială și culturală. Ele reprezintă un suport teoretic și de metodă pentru întreaga activitate de construcție a unui nou mecanism, pentru întreaga activitate de creație istorică, teoretică și practică.

Schițînd aceste cîteva idei, ce ne sînt cunoscute, fără îndoială, tuturora, am convingerea că, pornind de la ele, vom putea extrage cîteva din consecințele absolut necesare predării în condiții îmbunătățite a cursurilor de filosofie în învățămîntul superior.

Spunînd aceste lucruri aș vrea să precizez de la început că în considerațiile pe care le voi face în continuare pornesc de la faptul că, an de an, și mai ales în ultima perioadă, predarea disciplinelor filosofice și în primul rînd a cursului de materialism dialectic și istoric a cunoscut o sensibilă îmbunătățire și îmbogățire în ceea ce privește nivelul teoretico-ideologic general, că, pe de altă parte, problemele omului și ale umanismului revoluționar și-au găsit o tot mai accentuată pondere atît în procesul predării propriu-zise a lecțiilor cît și în activitatea de seminarizare. Conținutul acestor două forme fundamentale de învățămînt s-a îmbogățit, neîndoielnic, din unghiul integrării tot mai adecvate, în însăși substanța reflexiei filosofice, a problematicii antropologice propriu-zise. Au fost introduse lecții sau chiar capitole noi privind cultura, civilizația, umanismul, valorile etc. menite să răspundă necesității stringente de a aborda într-un mod aprofundat și științific problematica umană prezentă, într-un fel sau altul, în filosofie încă de la Socrate, pentru a mă referi doar la gîndirea filosofică europeană.

În ciuda acestor eforturi și, desigur, progrese, convingerea noastră este că — așa cum s-a arătat pe un plan mai general la Plenara C.C. al P. C. R. din 1—2 iunie 1982 și la Consfătuirea de la Mangalia din anul trecut — există încă sensibile rămîneri teoretice în urmă și pe planul abor-

dării problematicii omului și a umanismului revoluționar în cursurile noastre de filosofie.

Care ar fi împrejurările care ar putea să explice acest fapt? După opinia noastră — opinie care, evident, poate fi corectată sau chiar amendată — dincolo de eforturile evidente și nu de puține ori cu succes făcute, se conservă încă, subiacent, într-o măsură mai mare sau mai mică, mai vechi deprinderi de gîndire, sechele ale unor structuri și categorii ale unei gîndiri filosofice materialist-dialectice a cărei cristalizare a fost, nu cu multă vreme înainte, afectată de o puternică pecete dogmatică. În lupta deschisă cu filosofia socială de tip idealist, Marx și Engels au recunoscut ei înșiși că, adeseori, au fost nevoiți să pună un accent apăsat pe factorii materiali obiectivi, pe *obiect*, pe legitățile economice, pe determinismul implacabil al vieții sociale, punînd surdină sau chiar între paranteze (din necesități tactice, de luptă ideologică) factorii subiectivi și individuali, adică tocmai problematica antropologică filosofică. Nu întîmplător, din aceste pricini, fondatorii marxismului, în ciuda unor sugestii extrem de fecunde nu ne-au lăsat propriu-zis o Axiologie cu A mare, o Estetică cu E mare sau o Etică cu E mare ci doar o implicată ontologie a existenței și dialecticii umane, individuale. Problemele subiectului s-au estompat prin forța împrejurărilor în lupta cu inițiativa idealistă. În ciuda unor încercări de mai tîrziu, proprii unor gînditori ca Lukács, Gramsci ș. a., perioada dogmatică a marxismului, cu apăsatele ei accente economist-mecaniciste, a agravat lucrurile. Materialismul istoric era privit aproape exclusiv ca rezultat al extinderii legilor și principiilor materialismului dialectic la domeniul social.

Această perspectivă unilaterală în abordarea problematicii umane a fost, pe parcurs, amendată sub raport teoretic. Sîntem astăzi în posesia unei viziuni dialectice flexibile, multiscopice, asupra problematicii sociale și umane, dialectica social-individual primind o elaborare adecvată, științifică, legile și principiile materialismului dialectic și istoric fiind, deopotrivă, o extracție rezultată din studiul organic al naturii și societății, al existenței umane ca existență bio-socială, dar care și-a dobîndit existența specifică tocmai ca existență în cîmpul social-istoric. Materialismul dialectic a încetat astfel de a mai fi pur și simplu o filosofie a naturii (Naturphilosophie), ci, în egală măsură, (sau în primul rînd) a devenit o filosofie socială, adică materialism dialectic și istoric. *Praxis*-ul istoric, activitatea transformatoare a omului asupra naturii, societății și asupra lui însuși reprezintă sursa explicațiilor totalizatoare asupra lumii oferite de concepția noastră despre lume.

În ciuda acestor realizări de ansamblu credem, totuși, că este îndreptățită observația că nu au dispărut nici astăzi, inclusiv din cursurile noastre, unele sechele mai mult sau mai puțin evidente ale mai vechii optici în abordarea problemelor filosofice. Așa se face, credem noi, că nu de puține ori spațiul filosofiei sociale, cuprinderea omului și a problematicii umane, este uneori estompată de accentele puse cu deosebire pe problematica specifică filosofiei naturii, creîndu-se impresia că filosofia se reduce la demonstrarea cu precădere a materialității lumii (naturale mai ales), la ilustrarea legilor dialecticii cu exemple preluate, dacă nu exclusiv cu precădere, din domeniul științelor naturii, că esențială este cantonarea în filosofia științei sau în epistemologie.

Aș vrea să fiu bine înțeles. Este departe de mine orice intenție de a subaprecia în vreun fel oarecare valoarea cunoașterii științifice, aportul acestei cunoașteri la întemeierea generalizării filosofice, la închegarea unei viziuni totalizante și totalizatoare asupra existenței. Ceea ce consider a fi defectuos nu e raportul care se instituie, vrem sau nu vrem, între filosofie și științe ci precumpănirea pe care sîntem înclinați să o acordăm unor științe ale naturii în dauna sau prin neglijarea științelor umane, respectiv sociale. Chimia, spre exemplu, ne oferă exemple infinite și la îndemîna tuturor care demonstrează transformarea cantității în calitate, dar aceste exemple nu ne oferă aproape nimic pentru a înțelege cu exactitate apariția calității în viața socială sau individual umană. Vreau să spun, parafrazînd o cunoscută formulare, că a citi termometrul nu e totuna cu a tremura de frig. Perspectiva filosofică, spre deosebire de cea a științei, trebuie cu necesitate să ne spună ceva și despre subiectul care, citind termometrul, tremură ! Altfel, filosofia devine superfluă și inutilă.

Privind lucrurile din această perspectivă, filosofică adică, cred că se simte nevoia ca în cursurile noastre să acordăm o atenție mai mare omului și problematicii umane nu numai în cadrul unor lecții sau capitole speciale consacrate acestei problematici. Această temă trebuie să fie o preocupare constantă a noastră indiferent că vorbim despre obiectul filosofiei, despre spațiu și timp, despre necesitate și întîmplare, despre materie și materialitate, despre determinare, cauzalitate sau legitate.

În *Ideologia germană*, Marx arată că în calea dezvoltării personalității umane au stat întotdeauna două mari obstacole, exploatarea și religia, cele două mari dependențe desfigurătoare și aneantizatoare ale libertății și demnității umane : una imanentă lumii, alta transcendentă ei. Ori, nu de puține ori, de exemplu, acestei din urmă dependențe noi îi acordăm un spațiu limitat și pe care, vrînd-nevrînd, îl parcurgem în fugă. Simplificînd, desigur, am putea spune că problemele ateismului le „rezolvăm" în linii mari în două momente ale cursului : atunci cînd tratăm problema materialității lumii sau, cînd, la formele conștiinței sociale, abordăm religia. Ceea ce, trebuie să recunoaștem, este nu numai insuficient, ci de-a dreptul superficial și necorespunzător.

În aceeași ordine de idei, cred că problemele omului și umanismului nu pot fi satisfăcător tratate în cursurile noastre de filosofie dacă nu acordăm spațiu și atenția cuvenită problemelor legate de sensul existenței, altfel spus dacă nu tratăm în mod corespunzător problematica axiologică, a normelor și valorilor. După cum se poate lesne demonstra, numai cu ajutorul ontologiei și gnoseologiei, în absența axiologiei, fără cercetarea finalității creativității umane, a fenomenologiei proprii omului prin care se manifestă libertatea sa creatoare, instituitoare de valori — nu poate fi descifrat, pînă la capăt, specificul existenței umane ca existență socio-istorică. Este cît se poate de semnificativ faptul că apariția filosofiei valorilor, ca preocupare teoretică sistematică, a avut loc abia în orizontul gîndirii moderne. Nu întîmplător, ceea ce a predominat în filosofia antică și medievală a fost punctul de vedere al existenței obiectului și nu al valorii. Mutația spre cercetarea valorii în epoca modernă, luarea deci în considerare a *subiectului* a fost determinată tocmai de apariția unei preocupări dominante față de scopurile umane și sociale în serviciul cărora se pune în tot mai mare măsură știința pozitivă și civilizația industrială, ca și față de problema

destinului uman, al rolului voinței și acțiunii umane. În tratatul său asupra *Marilor curente ale gîndirii mondiale contemporane*, Georges Gusdorf constată că emergența categoriei de valoare în perioada modernă și contemporană este strîns legată de atenuarea din ce în ce mai apăsată, pînă la anulare, a dreptului divin asupra adevărului. Afirmarea valorii este proprie unei conștiințe umane care își descoperă, treptat, autonomia față de divinitate. Drumul de la teodicee spre umanism și care coincide cu dezvoltarea filosofiei valorilor este tocmai drumul prin care omul descoperă că adevărul și valoarea nu mai sînt depozitate sau cauționate de divinitate, de transcendență, ci sînt imanente lumii în care el trăiește și pe care o poate transforma. Privită din acest unghi de vedere, filosofia valorilor se prezintă tocmai ca o afirmare a omului și umanismului autentic asupra divinității aservitoare. O mai atentă preocupare pentru valori în cadrul cursului de filosofie ne-ar oferi, așadar, un prilej eficient de educație ateistă, problemă, nu de puține ori — așa cum am încercat să arătăm — expediată într-un mod nesatisfăcător dar care are în opera de formare a omului nou, o funcție esențială.

Reflexia adîncită asupra omului și umanismului se impune cu atît mai mult cu cît, așa cum au demonstrat-o și lucrările celui de-al XVII-lea Congres mondial de filosofie de anul trecut (Montréal—Canada), congres în cadrul căruia un loc preponderent l-au ocupat considerațiile asupra valorii, filosofia idealistă pare să-și fi epuizat resursele teoretice în dezbaterea acestei problematici, demersul filosofic idealist nedepășind aria argumentelor desfășurate de axiologia interbelică de orientare neokantiană și fenomenologică. Ajungîndu-se probabil și din această cauză la concluzia că filosofia valorilor este o aporie, idealismul care exacerbase punctul de vedere al *subiectului* în raporturile lui cu lumea a trecut — prin unii din reprezentanții săi postbelici — pe poziții antitetice, fie considerînd valorile ca pseudo-probleme (este cazul neopozitivismului) fie proclamînd pur și simplu moartea subiectului (este cazul structuralismului).

Toate aceste împrejurări nu fac decît să sublinieze necesitatea ca problemele omului și umanismului să fie reluate și dezbătute dintr-o altă perspectivă, materialist-dialectică și istorică, singura capabilă să soluționeze pînă la capăt raporturile dintre obiect—subiect, să demonstreze — pe baza unei cunoașteri științifice — locul și rolul prezenței umane în univers, sensul și valoarea existenței sale specifice.

CE ESTE ESENȚIAL ÎN MARXISM ?

DE

ANDREI ROTH

1. Opera lui Karl Marx este citită și comentată, discutată și contestată în întreaga lume, stîrnind adeziuni entuziaste, opoziții acerbe și controverse de rară intensitate în istoria cugetării social-politice. Un adversar versat al marxismului, cunoscător al dimensiunilor reale

ale problemei, cum este Raymond Aron, scrie astfel: „Dacă mărimea lui Marx se măsoară cu dimensiunile controverselor pe care le-a provocat sau le-a suscitat, cine, în ultimele două secole, i-ar putea fi asemuit?" [1]. Într-adevăr, faptul că după ce a fost de nenumărate ori „zdrobit" teoreticește, „înmormîntat în mod definitiv" și chiar „dat uitării", este din nou și din nou atacat, combătut cu vehemență, dovedește că opera lui Marx este vie și continuă să exercite o influență de neocolit asupra gîndirii, mai mult: asupra realităților de astăzi. Un marxolog francez, Maximilien Rubel, scrie că trei gînditori geniali ai secolului al XIX-lea continuă să exercite o considerabilă influență asupra conștiinței morale a epocii noastre; aceștia sînt Sören Kierkegaard, Karl Marx și Friedrich Nietzsche[2]. Poate că așa este; poate că ar putea fi asociate și alte nume la cele trei menționate. Influența asupra contemporaneității a lui Kierkegaard, Nietzsche și Marx nu este însă egală, deși toți trei au numeroși urmași, adepți și opozanți. R. Aron este cel care are dreptate: cine ar putea fi asemuit, în ce privește adîncimea influenței exercitate asupra posterității, cu Karl Marx? Kierkegaard și Nietzsche au fost gînditori incontestabil importanți, dar influența lor poate fi precis delimitată: ea se exercită mai ales asupra unor cercuri de oameni de litere. Influența lui Marx se răsfrînge, însă, dincolo de cercurile filosofilor, sociologilor, politologilor, economiștilor, istoricilor de profesie, asupra unor largi categorii sociale de neprofesioniști într-ale științei și ideologiei. Marxiștii au subliniat de mult: spre deosebire de diferite școli filosofice mai vechi sau mai noi, marxismul este un curent de gîndire care *se adresează* unor mase largi și *a pătruns efectiv*, — desigur în moduri și în grade diferite, în țări și în momente istorice diferite, — în conștiința unor mase largi; marxismul s-a constituit în doctrina unei mișcări care a cuprins lumea, a devenit ideologia oficială a unui mare număr de partide politice, mai mult, este azi ideologie dominantă în multe țări. (Implicațiile și consecințele acestui mod de instituționalizare a marxismului necesită o discuție aparte, ea depășind limitele prezentei dezbateri. Important de accentuat aici este faptul că tocmai legătura cu mișcarea muncitorească și cu socialismul i-a asigurat marxismului, în cea mai mare parte, răspîndirea, persistența și influența de care se bucură, precum și adversitățile pe care le stîrnește pînă astăzi.)

„În opoziție cu ideologia burghezilor cuceritori ai secolului al XIX-lea și grație metodei de analiză demnă de admirație a fondatorului său, el (marxismul — nota ns. — A.R.) a jucat la timpul său un rol de demistificare și investigație. Dezvăluind realitatea claselor sociale, îndărătul ficțiunii unui ansamblu de indivizi considerați egali în timp ce erau egali doar de drept, scoțînd la lumină raporturi ascunse între instituții sociale și structuri de producție, revendicînd, dincolo de libertățile formale, drepturi reale, marxismul a ajutat societățile industriale din Occidentul Europei să se autoanalizeze mai bine, iar clasa muncitoare a acestor socie-

---

[1] Raymond Aron, *D'une sainte famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*, Gallimard, Paris, 1969, p. 283.

[2] Maximilien Rubel, *Introduction*, în *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, *choisies, traduits et présentés par* —, vol. 1, *Sociologie critique*, Payot, Paris, 1970, p. 7.

tăți să cucerească drepturi legitime multă vreme nerecunoscute ..."[3]. Aceste rînduri provin de la un cunoscut om politic francez, Valéry Giscard d'Estaing. Fostul președinte al Republicii Franceze nu face parte, bineînțeles, dintre adepții lui Marx, dar este destul de clarvăzător și obiectiv pentru a recunoaște, cel puțin în parte, valoarea marxismului ca teorie și ca inspirator al unor mișcări sociale. „Inspirația sau metoda lui Marx aparțin astăzi conștiinței comune, și această inspirație rămîne fecundă"[4] — scrie sociologul Raymond Aron. Recunoașteri asemănătoare s-ar mai putea invoca multe. Sînt prea bine cunoscute declarații asemănătoare ale unor gînditori de prestigiu cum sînt Jean-Paul Sartre sau Bertrand Russell.

2. După moartea lui Marx, concepția de ansamblu a fondatorului marxismului a continuat să fie reprezentată, încă doisprezece ani, cu autoritate pe atunci necontestată, de către coautorul ei, Friedrich Engels. Îndată după moartea lui Engels însă, au început controversele și s-au conturat două orientări fundamentale în modul de tratare a acestei moșteniri; prima — linia Internaționalei a II-a, linia social-democrației, cealaltă — linia lui Lenin, care a devenit mai apoi aceea a Internaționalei a III-a. Nici aceste două „linii" n-au fost pe deplin omogene; în cadrul celei dintîi, de pildă, Bernstein și Kautsky n-au avut aceleași păreri în toate problemele, după cum între Lenin și Roza Luxemburg au existat chiar serioase divergențe. Totuși, *grosso modo*, s-au conturat două linii, cea marxist-revoluționară și cea reformistă. Inițial, ambele linii și-au propus conservarea unor elemente ale moștenirii teoretice a lui Marx și Engels și modificarea altora, în conformitate cu cerințele noilor împrejurări istorice. Treptat, social-democrația a renunțat însă tot mai mult la pretenția de a continua orientarea imprimată de Marx mișcării muncitorești, pe cînd linia lui Lenin și-a propus în mod explicit cultivarea și dezvoltarea ei în spiritul său originar, revoluționar. Ce a urmat, se știe : dogmatizarea marxismului, după moartea lui Lenin, a transformat această linie într-una *artificial* monolitică; toate abaterile, mai mari sau mai mici, de la linia oficială au fost declarate abateri de la marxism, anatemizate și reprimate. În ultimele trei decenii, treptat, acest monolitism mondial artificial s-a destrămat. Așa cum nu există și nu poate exista un centru mondial unic al mișcării muncitorești internaționale, nu există și nu poate exista nici un for mondial unic, central al marxismului.

Spre deosebire de situația din primele decenii ale secolului nostru, cînd se părea că marxismul unic, ortodox se confruntă cu un mănunchi de devieri, de erezii de diferite nuanțe, în anii din urmă a devenit clar că nu mai există *doi poli* în jurul cărora să se grupeze toate forțele, ci o complexă constelație de forțe.

Partide comuniste din țări socialiste, din Occidentul capitalist, din lumea a treia și-au afirmat independența politică și ideologică, făcînd eforturi pentru dezvoltarea teoriei revoluționare în raport cu uriașa diversitate a situațiilor concrete din fiecare țară în parte. Există și pozițiile teoretice ale unor gînditori care se declară marxiști fără a milita în cadrul miș-

---

[3] Valéry Giscard d'Estaing. *Démocratie française*, Paris, p. 40—41.

[4] Raymond Aron, *op. cit.*, p. 63.

cării muncitorești. Au fost elaborate poziții politice și teoretice diferite, sub anumite aspecte chiar opuse, care însă se declară, toate, marxiste. Oameni politici și teoreticieni care profesează opinii foarte diferite într-o seamă de chestiuni de importanță deloc secundară se consideră, deopotrivă, marxiști; mai mult, unii se reclamă depozitari ai marxismului „autentic", ai singurului marxism autentic, față de care orice alte opinii apar ca abateri condamnabile. Cum bine se știe, Partidul Comunist Român s-a pronunțat cu hotărire, prin glasul secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, împotriva unor asemenea pretenții: „... nimeni nu poate să afirme «marxismul sînt eu». Marxism-leninismul nu este proprietatea nimănui; el este o concepție științifică ..."[5]. Aceasta înseamnă că justețea sau nejustețea unor enunțuri, a unor teze și poziții teoretice se poate decide doar în practica vieții sociale și nicidecum prin impunerea lor forțată.

Pluralitatea orientărilor contemporane face necesară, cred, discuția despre esența marxismului. Dificultatea problemei rezidă în necesitatea, cu totul evidentă și de nimeni negată pe față, de *a se dezvolta marxismul pe baza noii practici social-istorice și, totodată, pe temeiul noilor cuceriri ale științelor, cu deosebire ale celor socio-umane.* Nimeni, nici cei mai rigizi dogmatici din perioadele de cea mai severă închistare n-au susținut în mod deschis necesitatea conservării și utilizării întocmai a învățăturii lui Marx (se vorbea mereu de „aplicare"). Se susținea necesitatea fidelității față de spiritul, nu față de litera marxismului, se proclama păstrarea cu strictețe a principiilor de bază ale acestei învățături și înnoirea necesară în anumite probleme. *Dar unde se află linia de demarcație între înnoirile acceptabile și cele inacceptabile?* Care sînt proncipiile ce caracterizează „spiritul" doctrinei, principii care trebuie necondiționat respectate, și care sînt acele elemente de doctrină care pot fi modificate, lăsate de-o parte, înlocuite cu altele? Aceasta este, de fapt, problema esenței marxismului, adică a unității acelor note minimale, care să permită caracterizarea fără echivoc a unei poziții de gîndire și de acțiune drept marxistă și a căror nesocotire sau nerecunoaștere ar fi, deci, echivalentă cu părăsirea poziției marxiste.

3. Este îndeobște cunoscut răspunsul formulat de Lenin la întrebarea: „Ce este marxismul?". El preciza: „Marxismul este sistemul concepțiilor și învățăturii lui Marx"[6]. Definiția este cît se poate de simplă și convingătoare în același timp. Așadar, *marxismul este sistemul concepțiilor lui Marx, corpul contribuțiilor sale proprii și specifice în științele socio-umane.*

Se știe că la formularea, explicitarea, „desfășurarea" ideilor lui Marx a contribuit în mod substanțial Friedrich Engels. Cum o atestă Engels însuși, ideile de bază ale concepției i-au aparținut lui Marx. În general, vederile formulate de Engels — elaborate în nemijlocit contact de lucru cu Marx și publicate de regulă cu știrea și aprobarea acestuia din urmă — se află la unison cu cele ale prietenului său; cu toate acestea, în unele chestiuni, scrierile lui Engels conțin și elemente a căror concordanță totală cu părerile lui Marx este adesea pusă în discuție.

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la întîlnirea cu intelectualii din Cluj*, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 486.

[6] V. I. Lenin, *Karl Marx*, în *Opere complete*, vol. 26, București, Edit. politică, p. 50.

Lenin însuși, care a formulat definiția pe care o cercetăm, a adus o contribuție excepțională, prin amploarea și adîncimea sa, la dezvoltarea moștenirii teoretice și politice a lui Marx. Opera sa — marcată de pecetea personalității sale — se caracterizează prin principii teoretice noi, originale ; ele continuă linia de gîndire a lui Marx, dar în unele chestiuni — deloc secundare — diferă de concepțiile exprimate de întemeietorul doctrinei. Cercetătorii subliniază, pe drept cuvînt, că Lenin a dezvoltat marxismul în împrejurări istorice noi, că între Marx și Lenin se află o întreagă epocă istorică. Se impune să adăugăm, însă, constatarea că primele scrieri ale lui Lenin datează din anii 1893—1895, pe cînd trăia încă Engels ; în schimb, de la moartea lui Lenin și pînă astăzi au trecut 60 de ani, iar această perioadă, în atît de agitatul secol al XX-lea, cuprinde mai multe epoci distincte ; împrejurările zilelor noastre diferă esențialmente, în multe privințe bine-cunoscute, de cele din timpul vieții lui Lenin. De aceea, tratarea critică și creatoare a moștenirii teoretice a lui Lenin se impune cu nu mai puțină stringență astăzi, la fel cum, în primele decenii ale secolului nostru, se impunea tratarea nedogmatică a moștenirii lui Marx. Iar eventuala formulare a unor concluzii diferite de cele ale lui Lenin — care la rîndul lor diferă de cele ale lui Marx (și Engels) — nu poate fi, logic, etichetată drept abatere de la marxism, acesta fiind, repet, *sistemul* concepțiilor lui Marx. Chestiunea este deosebit de importantă, cum vom vedea, în discuția contemporană despre ce este esențial în marxism.

Cititorul atent și avizat al operelor lui Marx își dă seama că nu toate ideile și formulările conținute azi în manuale și cuprinse în denumirea generică de marxism îi aparțin, de fapt, întemeietorului doctrinei. Marx nu și-a formulat sistemul de gîndire în mod explicit și complet. Multe idei, chiar esențiale, au rămas implicite în opera sa și au fost explicitate de alții, iar aceste explicitări poartă inevitabil pecetea personalității celor care le-au operat. S-ar putea face o lungă listă a ideilor pe care Marx nu le-a enunțat ca atare, precum și a noțiunilor pe care nu le-a definit în scrierile sale, deși le-a folosit de multe ori. Voi aminti doar cîteva cazuri din cele multe.

Importanța dialecticii în filosofia marxistă este cu totul evidentă. Marx nu a scris însă nici un tratat, nici măcar un studiu despre dialectică. Știm doar că intenționa să facă acest lucru. Ne-a lăsat, este adevărat, dialectica implicită a *Capitalului* și — să adăugăm — a întregii sale opere. Dar explicitarea acestei dialectici implicite au realizat-o — în ce fel, este o altă problemă — alții. De la Marx nu avem nici măcar formularea „legilor" dialecticii. Am arătat, într-un studiu anterior [7], că într-un singur loc în *Capitalul*, într-o notă de subsol, Marx enunță ideea că punctul de plecare pentru o viziune dialectică este surprinderea caracterului contradictoriu al lucrurilor („... contradicția hegeliană, sursa oricărei dialectici" [8]) ; însă formularea „unității și luptei contrariilor", ca una din legile dialecticii, nu-i aparțin nicidecum. Această formulare nu concordă nici cu vederile explicite ale lui Engels, care a scris despre identitatea, întrepătrunderea contrariilor (nu despre „lupta" lor), nici măcar cu cele ale lui Lenin (care în repetate rînduri a pus „lupta" contrariilor

[7] Andrei Roth, *Însemnări despre esența dialecticii*, în „Revista de filosofie", nr. 5/1977.
[8] Karl Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 606.

în ghilimele și a scris despre omniprezența identității contrariilor) fiind însă încetățenită prin cunoscuta lucrare a lui Stalin, ca una din legile, dar nu ca esența însăși a dialecticii.

De asemenea, despre conceptul de materie — esențial într-o filosofie materialistă — Marx n-a scris, în viața lui, mai mult de o singură propoziție, într-o scrisoare particulară, fără intenția de a formula o definiție. A enunțat și argumentat însă — în mod într-adevăr genial — ideea că existența socială determină conștiința socială, dar a omis să definească explicit și riguros conceptele cuprinse în acest enunț, din care cauză continuă pînă astăzi controversele între marxiști în jurul celor două concepte de existență socială și conștiință socială, diferiți autori interpretînd în moduri diferite elementele de definiție implicate în lucrările lui Marx. A dezvoltat o teorie originală a luptei de clasă, esențială în gîndirea și practica politică și în cugetarea sociologică modernă, dar nu a formulat — deși știm că intenționa s-o facă, într-un capitol neterminat al *Capitalului* — o definiție riguroasă și completă a noțiunii de clasă socială.

Mă opresc aici cu exemplele, căci nu cercetarea acestor chestiuni particulare este scopul însemnărilor de față. Dacă acceptăm afirmația că *marxismul este sistemul concepțiilor lui Marx*, trebuie de asemenea să acceptăm că șirul enunțurilor proprii, autentice ale lui Marx este mai scurt decît al enunțurilor ce i se atribuie și care sînt, de fapt, rodul unor dezvoltări ulterioare.

Supuse discuțiilor, dezbaterilor pot fi, bineînțeles, nu numai enunțurile adepților, ale urmașilor lui Marx, ci și cele ale lui Marx însuși; în sfera științei, orice enunț, indiferent de persoana celui ce l-a formulat, este discutabil, trebuie susținut prin argumente și poate fi infirmat prin contraargumente. Problema paternității, a autenticității unui enunț marxist este însă o problemă reală, o problemă științifică de bază în domeniul istoriei ideilor. Atunci cînd se discută despre doctrina marxistă, despre apartenența sau neapartenența la marxism a unei idei, criteriul corespondenței sau necorespondenței sale cu vederile lui Marx nu poate fi ocolit.

Este o altă chestiune faptul că înseși ideile lui Marx pot și trebuie să fie în permanență confruntate cu realitatea. Autenticitatea unei formulări a lui Marx nu este *eo ipso* dovada valorii de adevăr a acesteia; adevărul conținut într-un enunț nu depinde de persoana celui ce l-a formulat, ci de corespondența sa de conținut cu obiectul la care se referă, de coerența sa, de argumentele pe care se sprijină. Aplicarea acestui principiu asupra marxismului însuși corespunde într-adevăr spiritului operei lui Marx. Se amintește, uneori, în ultima vreme, o afirmație a lui Marx cum că el nu este marxist [9]. Afirmația, cuprinsă într-o scrisoare a lui Engels — și nu într-un text semnat de Marx —, concordă cu faptul că nicăieri Marx nu-și prezintă ideile drept „învățătură" completă și definitivă, niciodată nu a emis pretenții de infailibilitate; se socotea om de știință și lucrările sale le considera contribuții la dezvoltarea științei. Este, prin urmare, plauzibil că nu voia să fie „marxist" în sensul doctrinar; nu pretindea pentru ideile sale, pentru contribuția sa, alt statut decît cel pe care îl

[9] Friedrich Engels, Răspuns adresat redacției lui *„Sächsische Arbeiter-Zeitung"* în K. Marx, și Fr. Engels, *Opere*, vol. 22, București, Edit. politică, 1965, p. 70.

conferă valoarea lor intrinsecă, în sfera științei, conform normelor și regulilor generale ale acesteia. Marx admitea *dreptul la eroare* în sfera științei, dar milita pentru respectarea necondiționată a normelor intrinseci ale căutării adevărului științific. Spiritul științific este prin definiție antidogmatic; spiritul antidogmatic este prin definiție tolerant. Marx, își amintește Wilhelm Liebknecht, „era cel mai tolerant dintre oameni" [10]. Toleranța este cea care face posibile căutările — cu riscul inerent al erorilor — și rezultatele divergente față de punctul de plecare, înnoirile teoretice. Deviza toleranței, dragă lui Voltaire — *multae sunt mansiones in domo patria mei* — este pe de-a-ntregul valabilă pentru marxism; „sînt multe încăperi în casa părintelui meu", sînt multe posibilități de înnoire, de îmbogățire lăuntrică a marxismului, prin numitorul comun al respectului față de adevăr.

Fără a fi o „învățătură" cu pretenții de infailibilitate, *concepțiile lui Marx se constituie totuși într-un sistem*. Caracterul sistemic al unei concepții îi conferă acesteia *coerență* și *unitate*, constituie rezultatul consecvenței gîndirii, al capacității de dezvăluire a tuturor consecințelor poziției teoretice adoptate. Tocmai datorită acestui caracter sistemic, concepțiile lui Marx se încheagă într-o viziune ce se constituie într-un întreg, care poate și trebuie să poarte un nume generic: marxismul.

Ca sistem, marxismul se caracterizează prin anumite *note minimale*, la care nu poate renunța, fără a se autodesființa; ca *sistem deschis*, poate accepta orice înnoire ce nu-i lezează esența.

4. Dezbaterile cu privire la teoria marxistă vizează și chestiunea dictaturii proletariatului. După cum se știe, Partidul Comunist Român s-a pronunțat de repetate ori, în ultima vreme, în favoarea regîndirii acestei chestiuni, pentru „renunțarea cu desăvîrșire la teza dictaturii proletariatului ca necorespunzătoare pentru România" (în etapa actuală a dezvoltării societății socialiste românești) pentru adoptarea tezei statului democrației muncitorești, revoluționare [11]. Cum se știe, ideea dictaturii proletariatului formulată inițial de Marx a suferit ulterior numeroase transformări, fiind ridicate pe primul plan alte aspecte decît cele din formularea originală; ideea a fost apoi compromisă prin abuzurile și ilegalitățile perioadei dogmatice. Cercetarea de fond a acestei probleme nu intră acum în preocupările noastre; chestiunea ne interesează aici doar sub aspect metodologic.

De asemenea, este cunoscut faptul că Lenin a reluat ideea lui Marx privitoare la dictatura proletariatului și a elaborat o teorie închegată în jurul acestei idei. În principala sa lucrare consacrată acestei chestiuni, în *Statul și revoluția*, scrisă în preajma revoluției din octombrie 1917, Lenin dezvoltă părerea că punctul de vedere revoluționar se deosebește de cel oportunist (reformist) nu prin acceptarea ideii luptei de clasă, ci prin recunoașterea luptei de clasă ca ducînd la înfăptuirea dictaturii proletariatului [12]. Pe aceeași pagină citim următorul text: „Esența învățăturii lui

[10] Wilhelm Liebknecht, *În memoria lui Karl Marx*, în *Maurul și generalul. Amintiri, despre Marx și Engels*, București, Edit. politică, 1966, p. 50.

[11] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1982, p. 43.

[12] V.I. Lenin, *Statul și revoluția*, în *Opere complete*, vol. 33, București, Edit. politică, 1964, p. 34.

Marx despre stat și-a însușit-o numai acela care a înțeles că dictatura *unei singure* clase e necesară nu numai oricărei societăți împărțite în clase în general, nu numai *proletariatului* care a doborît burghezia, ci și pentru întreaga *perioadă istorică* ce desparte capitalismul de societatea fără clase, de comunism". Să reținem faptul că Lenin nu afirmă aici că ideea dictaturii proletariatului ar constitui esența marxismului ca atare, ci doar că ar fi „esența învățăturii marxiste despre stat".

O modificare importantă în modul de abordare a problemei apare în scrierile lui I.V.Stalin. Citim în *Despre bazele leninismului* : „Leninismul este teoria și tactica revoluției proletare în general, teoria și tactica dictaturii proletariatului în special"[13]. Or, dacă leninismul, cum afirma I.V.Stalin, este marxismul epocii noi, iar esența leninismului este teoria și tactica dictaturii proletariatului, rezultă clar că aceasta din urmă este considerată însăși esența marxismului.

Cred că raționamentul citat mai sus suferă de unele vicii metodologice. Mai întîi, se decretează ca esență a marxismului o parte—deși importantă, totuși numai o parte—a sistemului de idei ce constituie teoria despre stat și revoluție din cadrul ideologiei politice marxiste. Or, ideologia politică a marxismului nu se reduce la teoria statului și revoluției, iar marxismul nu este numai ideologia politică, ci și o teorie filosofică, o teorie sociologică și una economică. Ideologia politică este *consecința* celorlate părți constitutive ale marxismului, iar consecințele politice ale unei teorii filosofice, sociologice și economice sînt în mai mare măsură dependente de condițiile social-istorice schimbătoare decît fundamentele generale ale teoriei respective.

În al doilea rînd, în enunțul citat apare și *tactica* dictaturii proletariatului. Tactica este partea cea mai schimbătoare a unei ideologii politice, cea mai supusă fluctuațiilor conjuncturale. O tactică adecvată în anumite condiții social-istorice determinate poate să nu fie corespunzătoare în condiții schimbate. A lega esența marxismului de o anumită tactică politică—chiar dacă aceasta este justificată la un anumit moment dat—înseamnă a deschide calea absolutizării dogmatice a unui adevăr parțial.

Cred că nu este lipsită de interes împrejurarea că Lenin însuși, în două lucrări consacrate sistemului ideilor lui Marx — ce e drept, lucrări anterioare în raport cu *Statul și revoluția* — nu susține că esența marxismului ar fi dictatura proletariatului, nu reduce esența marxismului la o doctrină politică, ci înfățișează fundamentele științifice generale ale acestui sistem de idei.

În cunoscuta lucrare *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului*, Lenin schițează cele trei mari părți ale sistemului de idei al lui Marx—filosofia, economia politică și socialismul științific — fără a declara vreuna din aceste părți mai importantă decît celelalte. Există totuși, în acest text, o judecată de valoare care ne interesează aici, cu atît mai mult cu cît este singura din această lucrare. În micul capitol consacrat filosofiei marxiste, Lenin scrie că „*materialismul istoric* al lui Marx s-a dovedit a fi cea mai grandioasă cucerire a gîndirii științifice"[14]. Lenin subliniază — rezultă

[13] I.V. Stalin, *Despre bazele leninismului*, în *Opere*, vol. 6, București, Edit. P.M.R., 1950, p. 80.

[14] V.I. Lenin, *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului*, în *Opere complete*, vol. 23, București, Edit. politică, 1964, p. 45.

și din context — că *în domeniul teoriei despre societate a realizat Marx cel mai mare pas înainte* în raport de toți gînditorii predecesori, elaborînd *singura concepție materialistă despre societate.*

În lucrarea intitulată *Karl Marx*, scrisă în 1914, la un an după cea înainte menționată, Lenin oferă o formulare ceva mai dezvoltată a principalelor elemente care formează sistemul ideilor autorului prezentat, de această dată nu într-o împărțire trihotomică. În alineatul introductiv al acestei expuneri sistematice găsim afirmația, importantă pentru noi aici, după care „conținutul principal al marxismului" este „doctrina economică" a lui Marx [15]. Cred că termenul de „conținut principal" folosit de Lenin poate fi ușor echivalat, fără a forța nota, cu cel de esență a marxismului.

Prin urmare, în prima lucrare menționată Lenin subliniază ca moment central în sistemul ideilor lui Marx *concepția materialistă despre societate și despre istoria ei*, iar în cea de-a doua, *rolul esențial al teoriei economice* a lui Marx. Cele două afirmații, aparent contradictorii, trebuie considerate, cred, *complementare* : ele caracterizează împreună *contribuția științifică esențială a lui Marx.* Căci *concepția materialistă despre societate* — fără a propovădui un determinism economic îngust, cum au susținut și susțin și astăzi detractorii săi — *se întemeiază pe recunoașterea rolului hotărîtor al subsistemului economic în sistemul social total.* Și invers, bineînțeles : teoria economică marxistă se sprijină pe concepția materialistă despre societate ca întreg. Important este, totodată, de observat că, în ambele lucrări, *judecata formulată de Lenin* cu privire la ceea ce este specific, deci esențial la Marx *se referă la fundamentele științifice ale sistemului de idei* al acestuia.

Modul de abordare a problemei de către Lenin în cele două lucrări menționate de noi, concordă cu ceea ce scrisese Engels în două rînduri despre momentele centrale ale operei teoretice a prietenului său. Într-un studiu intitulat *Karl Marx* — scris în 1877 și publicat în 1878, deci în timpul vieții lui Marx, foarte probabil cu știrea acestuia — Engels subliniază două „dintre numeroasele și importantele descoperiri prin care Marx și-a înscris numele în istoria științelor" : „Prima e revoluția săvîrșită de el în întreaga concepție despre istoria universală", deci *teoria materialistă despre societate și istoria ei* ; „a doua descoperire importantă a lui Marx este lămurirea definitivă a raportului dintre capital și muncă, cu alte cuvinte dezvăluirea felului în care are loc în sînul societății actuale, în modul de producție capitalist existent, exploatarea muncitorului de către capitalist" — deci *teoria economică* [16]. Ulterior, Engels reia ideea celor două descoperiri fundamentale ale lui Marx, subliniind : „Așa cum Darwin a descoperit legea dezvoltării naturii organice, *Marx a descoperit legea dezvoltării istoriei omenirii*", elaborînd o concepție materialistă despre societate ; totodată „*Marx a descoperit și legea specială a mișcării modului de producție capitalist contemporan și a societății burgheze*, generată de aceasta", anume, el a descoperit legea plusvalorii, fundamentînd astfel economia politică științifică [17]. De ambele dăți, Engels indică drept elemente centrale ale contribuției lui Marx cele două descoperiri științifice majore.

[15] V.I. Lenin, *Karl Marx*, în *Opere complete*, vol. 26, București, Edit. politică, 1964, p. 50.

[16] Friedrich Engels, *Karl Marx*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 112 și 114.

[17] Friedrich Engels, *Funeraliile lui Karl Marx*, în *op. cit.*, p. 362—363.

5. Consider, în același sens, că esența marxismului trebuie căutată în primul rînd în fundamentul științific al sistemului de idei elaborat de Marx, în contribuția sa la constituirea și dezvoltarea științelor socio-umane moderne : *teoria materialistă despre societate* și *concepția economică centrată pe teoria plusvalorii*.

Se impun aici, însă, unele completări și precizări.

a. Mai întîi, trebuie subliniat faptul că Marx *a fundamentat* doar explicația materialistă a structurii și dinamicii de ansamblu a societății și teoria economică corelată cu aceasta ; a formulat ideile de bază, dar nu le-a „desfășurat" nici complet și nici definitiv. O seamă de categorii sociologice și economice nu au fost riguros definite de Marx, într-o seamă de chestiuni ideile sale au fost doar schițate. Însușirea concepției lui Marx nu poate și nu trebuie să însemneze absolutizarea *tuturor* formulărilor sale izolate și cu atît mai puțin a neîmplinirilor din aceste formulări. Materialismul istoric și teoria economică a lui Marx s-au dezvoltat și trebuie să se dezvolte în continuare, dar fără alterarea ideilor sale fundamentale. Dacă cineva socotește că „înnoirea" poate merge, de pildă, pînă la postularea primordialității unui factor de ordin ideal în structura și dinamica de ansamblu a societății — indiferent de haina terminologică în care s-ar face această operație — acela nu împrospătează marxismul, ci îl abandonează.

b. În al doilea rînd, trebuie precizat că cele două contribuții menționate ale lui Marx nu epuizează marxismul, ci constituie doar esența acestuia. De concepția materialist-istorică și de teoria economică marxistă se leagă în mod inseparabil o concepție filosofică generală, materialistă și dialectică, o viziune ontologică, gnoseologică, antropologică, axiologică, estetică, etică ș.a.m.d. Toate acestea formează un tot unitar, închegat. Concepția filosofică marxistă este și ea, fără îndoială, un sistem deschis, deci este pasibil de completări, adînciri, nuanțări și corecții, dar numai în cadrul principiilor fundamentale ale acestei filosofii. De pildă, filosofia marxistă fiind consecvent materialistă, are profunde implicații ateiste ; de aceea, orice concesie făcută spiritualismului, credinței în supranatural — iarăși indiferent de motivația și de înfățișarea verbală a unei asemenea încercări — nu poate avea nimic comun cu dezvoltarea marxismului.

c. În al treilea rînd, sistemul de idei al lui Marx integrează organic o concepție politică determinată și reclamă angajare politică corespunzătoare acestei concepții. Teoria socialismului este o *consecință* a concepției sociologice și economice în cadrul sistemului de idei al lui Marx. Acceptarea acestei consecințe ține de coerența, de consecvența internă a sistemului. Marx a dedus din concepția sa sociologică și economică necesitatea și inevitabilitatea trecerii de la capitalism la comunism în dezvoltarea societății moderne, și, totodată, necesitatea acțiunii revoluționare pentru înfăptuirea acestei transformări sociale fundamentale. Convingerea în inevitabilitatea depășirii istorice a capitalismului, în justificarea istorică a mișcării muncitorești revoluționare, în superioritatea sistemului social comunist față de cel capitalist ține, de asemenea, de natura specifică marxismului.

Sublinierea acestui aspect este necesară, deoarece există, fapt bine cunoscut, și poziții teoretice mai mult sau mai puțin apropiate de marxism —

și declarate ca atare — ale unor autori care se situează în afara mișcării comuniste. Reprezentanții Școlii de la Frankfurt oferă asemenea exemple. De asemenea, găsim în literatura contemporană și alte încercări de reducere a marxismului la fundamentele sale științifice și de eliminare a implicațiilor sale politice. Or, refuzul angajării politice este fundamental străin de spiritul marxismului.

Angajarea politică revoluționară ține de consecvența lăuntrică a marxismului ; însă formele concrete ale acțiunii pentru înfăptuirea idealului comunist depind de enorma varietate a condițiilor în care se desfășoară, în fiecare țară și în fiecare moment istoric în parte, această acțiune. De aceea, strategia și mai ales tactica mișcării revoluționare, ca și măsurile privind reconstrucția socialistă a sistemului social și etapizarea traiectoriei dintre capitalism și comunism nu pot rezulta ca atare dintr-o „învățătură" preexistentă, nu aparțin esenței generale și perene a marxismului. Angajarea politică revoluționară nu înseamnă deci angajarea necritică față de o *anumită* strategie și tactică, față de *anumite* forme și metode concrete de acțiune politică.

6. O ultimă chestiune se impune, credem, precizată. Este sau nu posibilă, în principiu, includerea în viziunea marxistă a unor noțiuni și propoziții teoretice elaborate în afara ei? Considerăm că răspunsul nu poate fi decît afirmativ, cu condiția ca noțiunile sau propozițiile în cauză să corespundă efectiv criteriilor științificității. Adevărul științific obiectiv este un numitor comun pe baza căruia pot fi însumate rezultatele cugetării și ale cercetărilor, indiferent de proveniența lor. Problema nu este, de fapt, aceea a corespondenței unor formulări cu enunțurile parțiale, particulare ale lui Marx sau ale marxiștilor, ci cu fundamentul științific al marxismului. Tocmai pentru că esența marxismului este — în convingerea noastră — științifică, tocmai pentru că ea oferă adevărul obiectiv în problemele la care se referă, trebuie s-o considerăm în principiu compatibilă cu adevărul obiectiv rezultat din orice alt efort cognitiv. Sîntem marxiști, deoarece sîntem convinși că esența marxismului corespunde adevărului obiectiv, nu susținem justețea marxismului fiindcă sîntem marxiști !

Cu aceasta răspundem implicit și unei alte întrebări ce se poate ivi. Susținem necesitatea fidelității față de esența marxismului și, totodată, nevoia neîncetatei înnoiri a sistemului de gîndire marxist în conformitate cu datele noi ale practicii sociale și ale științelor socio-umane. Care sînt limitele acestei fidelități și ale înnoirilor admisibile ? Cred că alte limite decît cele ale atașamentului necondiționat față de adevărul obiectiv nu pot fi admise. Tocmai acest lucru trebuie învățat, mai presus de toate, de la Marx.

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

DE LA FETIȘISMUL MĂRFII LA ARTA DEFETIȘIZANTĂ

DE

DUMITRU VELEA

Un clopot de alarmă, prevestitor de viziuni apocaliptice privind condiția artei într-o lume cu multipli factori alienanți, se aude din *Prelegerile de estetică* hegeliene încă de la începutul secolului al XIX-lea. Filosoful cel mai sensibil la istorie determina istoric crizele artei : momentul de seninătate ca aparținînd lumii antice, grecești, iar cel de declin revenindu-le epocilor de după, fazei artistice desemnate ca romantice. Involuția artei intra în prezentul său într-o nouă fază : arta, pe de o parte, încercînd să se autonomizeze față de valoarea religioasă, căuta sprijin în valoarea filosofică, iar pe de altă parte, se antinomiza contradicția dintre ea și necesitățile economice ale prezentului care nu mai era — după cuvintele lui Hegel — „priincios artei". De la vechea și abstracta unitate sau identitate axiologică s-a avansat spre diferențierile particularizatoare ale nonidentității. Marx explicitează momentul acestui proces critic și implicit va căuta să satisfacă sintetizator legea și mișcarea dialectică.

Afirmația hegeliană îngrijorătoare că arta este „ceva ce aparține trecutului" rezonează cu constatarea lui Marx că „producția capitalistă este ostilă unor anumite ramuri de producție spirituală, de pildă artei și poeziei" [1]. Iar în actualele rupturi ale civilizației în care se pune în cauză însăși condiția umană și procesul de devenire a omului, sumbra afirmație privind destinul artei își infirmă caracterul speculativ și trece într-o confruntare filosofică transformatoare în realitate. Marx se confruntă cu Hegel în *Manuscrisele economico-filosofice din 1844* (privind cîteva concepte fundamentale : munca, obiectualizarea, suprimarea, proprietatea etc.) întemeind filosofic cercetarea economică. Numai prin interpretarea filosofică a bazei economice s-a dedus raportul negativ al acesteia cu „esența umană" și realizarea ei istorică și s-a fundamentat praxisul revoluționar. Orice reducție a marxismului la formele pur economice în defavoarea celor extraeconomice, cum deseori s-a făcut în practică și uneori în teorie, îl transformă într-un vulgar „economism" sau comunism rudimentar (combătute dintr-un început de Marx), împiedică înțelegerea factorilor economici („munca înstrăinată", „proprietatea privată") ca negativul care trece în afirmativ,

[1] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, vol. I, București, Edit. politică, 1950, p. 207.

depășirea simplei „negații" și, prin urmare, relevarea legăturii organice și legice în însăși opoziția dintre economic și extraeconomic. Dar fără să descriem această relație de o novatoare complexitate să o subliniem printr-un exemplu care indirect exprimă continuitatea problematicii în opera lui Marx, direct diferența amintită dintre o anume structurare economică și artă și implicit, depășirea acesteia dintr-o perspectivă eliberatoare a muncii și omului, a comunismului. În exegeza făcută modului de producție capitalist în capitolul introductiv din *Capitalul* — „Marfa" —, Marx descoperă „fetișismul mărfii". El surprinde contradicțiile *mărfii*, a acestei celule a modului de producție care a revoluționat economia, dar a făcut loc tot mai mult procesului de alienare, și disociază între valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb, luminîndu-le raportarea. Prima este surclasată de cea de-a doua, iar produsul muncii este transformat din obiect de întrebuințare în produs de schimb, în *marfă*; muncile utile și reale sînt reduse abstract la o muncă în general, în virtutea căreia se stabilesc echivalențele între obiectele devenite marfă — fapt ce mistifică raporturile reale din procesul muncii. Valoarea de întrebuințare este „conținutul material al avuției", purtătorul material al valorii de schimb, ea este intrinsecă, imanentă mărfii, spre deosebire de valoarea de schimb care „este ceva întîmplător și pur relativ"[2], „o expresie a unui conținut deosebit de ea" [3], care face abstracție de valoarea de întrebuințare, de proprietățile corporale și utile ale produselor muncii, din ele rămînînd, în urma acestui proces, o „obiectualitate fantomatică, simplă masă amorfă de muncă omenească nediferențiată" [4], care i se opune muncitorului alienîndu-l, în cele din urmă, de activitatea și „ființa sa generică". Revenind la *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, lumea obiectuală nu este afirmarea liberă a esenței și naturii umane, ci o lume dominată de valoarea de schimb, reificată în cadrul proprietății private, o universală „stăpînire a materiei moarte asupra omului" [5]. În *Capitalul* Marx a concretizat analiza, explicitînd dubla natură a muncii cuprinse în marfă : muncile care creează valoarea de întrebuințare „sînt munci diferite din punct de vedere calitativ" [6], rezultate prin diviziunea socială a muncii, sînt „condiție de existență a omului independentă de orice formă socială, o necesitate naturală eternă, care mijlocește schimbul de substanțe dintre om și natură, adică însăși viața omului" [7], „munca omenească în general" rezultată prin reducția formelor utile ale muncii care „în raport cu mărimea valorii ea prezintă importanță numai din punct de vedere cantitativ" [8]. La această natură dublă a muncii se adaugă forma dublă a mărfii : forma naturală și forma valoare spre a dezlega „enigma banilor", luminîndu-se în trecerea de la forma relativă a valorii la forma de echivalent și forma generală a valorii, cum munca utilă, concretă se transformă în contrariul ei, în muncă omenească abstractă.

---

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966 — *Capitalul*, p. 50.

[3] *Ibidem*, p. 51.

[4] *Ibidem*, p. 52.

[5] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1966, p. 545.

[6] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, p. 56.

[7] *Ibidem*, p. 57.

[8] *Ibidem*, p. 60.

Este limpede că în această enigmă a valorii dezvăluită ca reducere a muncilor utile la o muncă abstractă, Marx prelungește științific cercetările din *Manuscrise* privind deposedarea și înstrăinarea esenței umane ca expresie a deposedării și înstrăinării muncii. Mai mult, răstoarnă înțelegerea esenței umane în facticitatea istorică a capitalismului în care teoriile economice mascau adevăratele raporturi dintre subiect și obiect în procesul muncii, neconsiderînd-o categorie ontologică, conferatoare de realitate. Marx a surprins răsturnarea adevăratelor raporturi în aparența lor și a expus cu claritate maximă constituirea misterului mărfii, a ceea ce el a numit *fetișismul* acesteia : „Misterul formei marfă constă, prin urmare, pur și simplu în faptul că în această formă caracterul social al muncii oamenilor se reflectă ca caracter obiectual al produselor muncii, ca însușiri sociale pe care aceste lucruri le au de la natură. În consecință și relația socială dintre producători și ansamblul muncii le apare acestora ca o relație socială între obiecte, existentă în afara lor. Prin acest *quid pro quo*, produsele muncii devin mărfuri, devin lucruri care pot și totodată nu pot fi percepute prin simțuri, adică lucruri cu caracter social (. . .) Ceea ce capătă în ochii oamenilor forma fantastică a unei relații între lucruri. . ." [9]. De unde misiunea defetișizantă a cunoașterii (filosofice, științifice, estetice etc.) de a dezvălui și retransforma aparența nemijlocită a acestor relații reificate în ceea ce este real, adică în relații sociale determinate între oameni. Analiza științifică și filosofică a lui Marx privește un mod de producție social, istoric determinat și se deschide spre un altul în care ar fi posibil ca acest fetișism să se diminueze pînă la dispariție ; sigur, acest mod de producție, generator de fetișism, este contrazis de realitatea „imperiului libertății", de „conștiința pentru sine" a omului, recuperatoare a esenței sale umane. Cercetarea își are cuprinsă în sine acțiunea de transformare a realității. „De aceea tot misticismul lumii mărfurilor — scrie Marx — , tot fantasticul și totodată vraja care învăluie produsele muncii în condițiile dominației producției de mărfuri dispar de îndată ce trecem la alte forme de producție" [10]. Și acțiunea defetișizatoare se decelează într-o mișcare dublă : demascarea aparenței generate de acel *quid pro quo* pentru dezvăluirea adevăratei esențe a realității, și invers, conștientizarea (cunoașterea) și restabilirea situației reale înseamnă recuperarea esenței umane de către om, salvarea sa și a rolului său în istorie. Marx a analizat indisolubil cele două valori ale mărfii și a surprins în realitatea socială antinomizarea contradicției dintre ele cu consecințe defavorabile pentru relația dintre economic și extraeconomic, opunînd abstract cele două sfere, fiecare întorcîndu-se în sine reducționist și opozabil și contrazicînd-o pe cealaltă. Așa se face că valoarea economică a formei de producție bazată pe schimbul de marfă contrazice arta. Meritul incontestabil al lui Marx este de a le fi surprins opoziția în prezentul său și de a fi pus ca dialectic necesară depășirea ei.

În spiritul dialectic marxist, G. Lukács, cercetînd cel de-al doilea termen al raportului, aplică la reflectarea estetică descoperirea lui Marx privind procesul de fetișizare, cu alte cuvinte, opoziția mutată în chiar sînul valorii estetice. În penultimul capitol din *Estetica* (vol. 1), reprivind problemele mimesisului, urmărește dacă reflectarea estetică a realității

[9] *Ibidem*, p. 86—87.
[10] *Ibidem*, p. 90.

„este una defetișizantă sau una care eternizează în mod pseudo-artistic ceea ce în societate are caracter de fetiș" [11]. Lukács consideră că ar fi o eroare limitarea fetișismului la domeniul economic, al schimbului de mărfuri capitalist. Marx a tratat această problemă în universalitatea ei, dar lămuririle lui arată că este o caracteristică a reflectării realității sociale ce se manifestă economic și ideologic pregnant abia în capitalism, referirile la societățile precapitaliste și aplicarea exegezei pe structurile capitaliste se face dintr-un punct de vedere determinat, istoric, el privește atît geneza cît și dispariția acestui fenomen. De aceea este justă aplicarea acestei descoperiri la domeniul artei, mai ales cu cît aceasta prin structura sa interioară i se opune și este nevoită, în același timp, să se realizeze în și printr-o realitate marcată de acesta. Lukács preluînd conceptul de fetișizare îi reprecizează sfera ca desemnînd „faptul că — din motive social-istorice de fiecare dată diferite — în reprezentările general acceptate sînt introduse obiectualități devenite independente, care nici în sine, nici în raport cu oamenii nu sînt în realitate independente" [12]. Dacă pentru cunoașterea științifică prima mișcare, a dezvăluirii adevăratei esențe a realității are importanță, pentru cunoașterea estetică decisivă devine — consideră Lukács — tocmai a doua mișcare, adică sesizarea omenescului „la nivelul omenirii (des Menschheitlichen), revendicarea drepturilor sociale și naturale ale omului", din care punct de vedere „descoperirea lui Marx are o însemnătate uriașă pentru teoria artei" [13]. Și Lukács își ia ca sarcină să demonstreze că *artei autentice îi este inerentă tendința de defetișizare*, înafara căreia ea se pedepsește la auto-desființare. Pe de o parte, în practica artistică aceasta se exprimă spontan în recunoașterea realității obiective, iar pe de altă parte, genetic în însuși modul imanent de constituire a artei. Arta privește defetișizant realitatea și se constituie defetișizator. Categoria de imanență refuză tot ceea ce ar contrazice mediul senzorial al artei prin schematizările și unilateralizările fie ale „realului", fie ale „idealului". Poziția mediană între universal și individual face ca acțiunea ei defetișizatoare să fie mult mai radicală. Arta acționează împotriva fetișizărilor din planul vieții sociale, dar și al nivelelor spirituale mijlocite de acesta. Cu alte cuvinte, nu numai realitatea reflectată poată să aibă o „suprafață" fetișizată, ci și arta poate să aibă un „miez" fetișizat, o opoziție antinomică în chiar interiorul ei. Pentru a determina funcția defetișizatoare a artei Lukács analizează o serie de fetișizări dezvăluindu-le forma și modul de constituire răsturnat prin care aparența se transformă în realitate. Separația abstractă dintre *spațiu* și *timp* făcută la nivelul conceptual are urmări nefavorabile în cel al teoriei estetice și al realității artistice. Se surprinde un fenomen de fetișizare și în ceea ce înseamnă caracterul determinat sau nedeterminat al obiectualității în sfera esteticului. Absența dialecticii și aici are drept urmare o unilateralizare fetișizatoare : fie spre zona „idealului", a diminuării determinării (arta alegorică, ilustrativistă), fie spre zona „realului", a supradeterminării obiectualității (arta aparent realistă, naturalistă, obiectiv-empirică, desubiectivizat-formalistă). Orice substituire a universalității senzoriale a operei de artă printr-una concep-

[11] G. Lukács, *Estetica*, vol. 1, București, Edit. Meridiane, 1972, p. 676.
[12] *Ibidem*, p. 677.
[13] *Ibid.*, p. 675.

tuală (propice deformărilor și prejudecăților venite din domeniile alăturate, deseori inferioare în ceea ce privește exprimarea umanului, a omului și a lumii sale ca totalitate) are drept urmare fetișizarea. Dialectica realizării operei de artă, caracterul de „lume" suficientă sieși al acesteia contrazice această substituire; operele de artă „îi revelă omului realitatea, așa cum i se prezintă de fiecare dată și fac din ea o proprietate a simțurilor, a simțurilor și a gîndirii lui" [14], căci ele plăsmuiesc „lumea aceasta sub forma unei lumi a omului, într-o etapă determinată a desfășurării lui interioare" [15]. Se poate conchide că această funcție defetișizantă a artei rezultă din negarea opoziției strecurată în interiorul artei odată cu cea dintre aceasta și sfera economicului.

De la afirmarea simplei identități și apoi a descifrării nonidentității dintre economic și extraeconomic, decelîndu-se în fiecare termen opoziția internă se poate trece la identitatea acestora solicitată de raționea dialectică. Marx dezvăluind misterul fetișismului mărfii, propriu unei forme de producție bazate pe schimbul de mărfuri și al transformării atît a subiectului cît și a obiectnlui în marfă, a luminat procesul de alienare a muncii, produsului și producătorului, (toate dedublate și polarizate antinomic). Valoarea produsului muncii face abstracție de valoarea de întrebuințare în favoarea abstractei și uniformizantei valori de schimb. Această încremenire în separare în planul economicului, determinată de opoziția tranșantă a acestuia cu extraeconomicul și care are repercusiuni în ruperea economiei de temeiul său ontologic, a demersului logic de cel istoric și a mascării necesității transformării revoluționare, a atras din partea lui Marx o violentă sancționare. Invers, opoziția pe care Lukács a surprins-o în interiorul artei și, prin urmare, și al extraeconomicului, generată de o aceeași opunere antinomică a celor două sfere, are urmări în înțelegerea monismului filosofiei marxiste și a mișcării și metodologiei ei dialectice. Punctul de vedere al lui Marx privind conexiunea dintre economic și extraeconomic este polemic, de fundamentare ontologică și de proiect transformator de lume. Atît valoarea de întrebuințare cît și valoarea de schimb trebuie să rămînă inseparabile în contradicția lor din dialectica valorii. Conexiunea dialectică din chiar prima și neîntîmplătoarea categorie a *Capitalului*, luminînd trecerea muncii utile în muncă abstractă și întreg procesul de fetișizare și alienare, fundamentează necesitatea depășirii abstracțiunii acesteia spre a se elibera în *creație*, obiectiva în *obiectualități*. Munca din personală trebuie să devină personalizată și personalizatoare. Se înțelege că însemnele valorii de întrebuințare nu mai sînt puse între paranteze reducționiste în favoarea valorii de schimb — generîndu-se fetișismul —, ci se solicită o recuperare a lor, iar la nivelul *saltului calitativ* al dialecticei sinteze, o suprimare și o conservare a lor. Cînd ele sînt negate spre a se afirma într-o nouă ordine se petrece un salt ontologic; în cazul artei, nemijlocirea lor devine o nouă și sintetică nemijlocire; corporalitatea lor naturală (în sfera necesității supusă utilității, generînd și falsa antinomie dintre *util* și *frumos*) devine, în „imperiul libertății", pentru realitatea artistică, o „a doua natură". Orice neînțelegere a saltului sau indistincție a celor două domenii duce la o reciprocă fetișizare a lor. Iată, că, din această perspectivă, *arta devine un model.*

---

[14] *Ibidem*, p. 716.
[15] *Ibidem*, p. 717.

Acțiunea defetișizantă a ei, generată de însuși procesul de realizare, ne apare ca un corolar al intenției intime a teoriei marxiste, ca o inalienabilă condiție pe care Marx a gîndit-o în *Capitalul* ca proprie eliberării muncii și realizării depline a personalității umane. Posibilei sinteze dintre cele două sfere, între care contradicția deseori se prezintă antinomizat în epoca noastră, se știe că Marx i-a adăugat revoluționarea istoricului și realului spre a atinge sintetic logicul și necesarul. Pe acest traiect, logic necesar și istoric de împlinit, devine clar sensul transformator al unității dialectice dintre valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb pe care el îl lumina polemic cu starea de fapt, proiectiv cu starea de drept, cu acel „imperiu al libertății" în care comunismul „ca desăvîrșit naturalism=umanism, ca desăvîrșit umanism=naturalism", reprezentînd „adevărata rezolvare a conflictului dintre om și natură, dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectualizare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie"[15]. O viziune unitară și dialectică din perspectiva totalității care se poate formula și astfel: dacă realitatea economică contrazice pe cea artistică, aceasta din urmă o confirmă pe prima. Dar aceasta se vădește, totuși, ca un proiect uman de îndeplinit. Căci clopotul de alarmă din prelegerile hegeliene privind destinul artei se aude în epoca noastră mult mai puternic datorită fenomenului de rezonanță cu ideile lui Marx privind destinul unui mod de producție alienat și alienant; artei, în contextul actual, revenindu-i misiunea de a ridica realitatea econonică la nivelul în care ea să poată s-o confirme. Dar apelul ei trebuie înregistrat din „imperiul libertății" și în „imperiul necesității". Căci nu este întîmplător faptul că formația spirituală a lui Marx a fost determinată, alături de filosofi și de realitatea socială, și de tragicii greci și Shakespeare.

VALOAREA — CONCEPT FUNDAMENTAL AL FILOSOFIEI CULTURII

DE

LUDWIG GRÜNBERG

1. Prezenta comunicare* pornește de la o constatare: sub impactul succeselor științelor despre cultură, vechile prerogative ale *filosofiei culturii* par a fi contestate. Antropologia culturală și culturologia au elaborat un set de concepte riguroase („element", „complex", arie",, „tip de cultură", aculturație", „pattern cultural", „funcție a culturii" etc.) care pun în umbră reiteratele distincții filosofice dintre „cultură" și „civilizație", scăldate într-o indecizie semantică deconcertantă. Există, totuși, un concept

[15] *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, în K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 576.

* Comunicare susținută în cadrul celui de-al XVII-lea Congres Mondial de Filosofie, (Montréal, 21—27 august 1983), a cărui temă generală a fost: „Filosofie și cultură".

al filosofiei culturii care rezistă oricăror încercări ale științelor de a-l „capta" în definiții operaționale, de a-l aborda în contexte teoretice non-filosofice. Este *conceptul axiologic de „valoare"*. Pornind de la el, filosofia poate surprinde, într-o perspectivă integrator-dialectică, specificitatea culturii. Este ceea ce voi încerca să argumentez, sau cel puțin să sugerez, în continuare.

2. Desigur, ar fi de neconceput azi o filosofie a culturii care să desconsidere achizițiile științelor despre cultură. Filosofia oferă o propedeutică și un complement al abordării științifice; nu un substituent. Cînd se ridică la acel „conceptus cosmicus" despre care vorbea Kant (în secțiunea din *Critica rațiunii pure*, dedicată „metodologiei transcendentale"), filosofia poate să se așeze „dincoace" și „dincolo" de datele științelor pentru a crea cercurile fenomenologice dialectic-organizate care să le permită accesul la înțelesuri, prin integrarea relevant-semnificatoare a cunoștințelor în ordinea existențială, spirituală, axiologică. Chiar problema *„ce este cultura"*? implică, pentru cele două tipuri de demersuri complementare, alt referențial și alt conținut ideativ care orientează căutarea răspunsurilor.

După opinia mea, în prima parte a textului din circulara trimisă de organizatorii acestui congres, apare întrebarea „ce este cultura?" în ipostaza ei de *problemă științifică*, răspunsul sugerat fiind formulat în spiritul celebrei definiții date de E.B.Tylor în 1871. Ni se spune că prin cultură am putea desemna „cea ce inteligența și sensibilitatea umană au realizat de-a lungul vremurilor: valori, simboluri, mituri, limbaj, religie, arte, științe, tehnici, sisteme de legi, filosofie, structuri sociale și politice". Dacă ne-am opri aici, ar apare riscul de a trata cultura ca o juxtapunere a unor determinații disparate, care nu pot fi acordate între ele fără surprinderea condițiilor lor de posibilitate și implicarea lor conjunctă în orizont axiologic. Or, cum remarca Ernst Cassirer (în *Eseu despre om*), „o filosofie a culturii începe prin a presupune că universul culturii nu e o simplă aglomerare de componente", prin „convingerea că multiplele și aparent împrăștiatele-i raze pot fi adunate și readuse la un focar comun". Spre o asemenea problemă *filosofică* ne îndreaptă — cred — a doua parte din textul circularei amintite, atunci cînd subliniază: . .„Dar cultura este mai mult decît un simplu depozit de realizări materiale și spirituale; ea apare, de asemenea, ca o realitate polimorfă și dinamică, în și prin care individul dă formă aspirațiilor sale și transformă mediul său transformîndu-se pe sine." Din această perspectivă poate fi integrat și depășit dialectic ceea ce e viabil în evantaiul tipurilor de definire non-filosofică a culturii, sistematizate inspirat într-o mult comentată lucrare *(Cultura: analiză critică a conceptului și definițiilor)* de A. L. Kroeber și C. Kluckhohn: descriptive, istorice, normative, psihologice, structurale și genetice.

3. La o analiză cît de cît aprofundată, cele 6 tipuri de definire utilizate în științele sociale au operaționalitate în contexte epistemice precizante și surprind corect note caracteristice ale fenomenului cultural. Dar, atunci cînd se vor a fi substituente ale abordării filosofice, ele păcătuiesc prin unilateralitate și oscilează între extreme. Sau *extind* nepermis sfera culturii (în cazul definițiilor istorice, care — subsumîndu-i tot ceea ce este un produs al „eredității sociale, non-biologice" — ajung să identifice culturalul cu socialul), sau o *îngustează* artificial în limitele expresiilor ei simbolice-prescriptive (în cazul definițiilor normative). Sau deplasează accentul spre momentul *subiectiv* al culturii (grație definițiilor psihologice), sau

deschid drumul spre construirea unor modele apte să surprindă (în virtutea definițiilor structurale) momentul ei *obiectiv*. Sau apelează la definiții enumerativ-descriptive, frecvente în etnologie, desemnînd prin cultură tot ceea ce lipsește altor specii și ar putea, eventual, contura o *stare* specific umană (limbaj, mituri, arte, științe, tehnici, coduri morale etc)**, sau recurg la definiții genetice și întrevăd în cultură, preponderent, un *ideal* al perfectibilității socio-umane.

Pentru a ieși în afara acestor alternative, un *tertium datur* îl poate oferi numai trecerea de la tipurile de definire non-filosofice la determinația filosofică a culturii, în cadrele categoriale ale unei *ontologii regionale a umanului axiocentrice*, care va apela la virtuțile metodologice ale conceptului de VALOARE. „Căci, la ambele extreme, se ajunge — cum remarca Georg Lukács — prin contestarea unicității de ultimă instanță a *valorii*, ca factor real al existenței sociale, unicitate netulburată de modificările calitative de structură, extrem de semnificative, care au loc în cursul dezvoltării societății" (Cf. *Ontologia existenței sociale*).

4. Dacă diversitatea culturilor constituie o sursă de polifonică armonie (și nu un rezervor potențial de conflicte), dacă istoricitatea culturilor generează un patrimoniu cultural comun al omenirii și o răspundere comună pentru păstrarea sau continuarea lui, aceasta probează că orice creație culturală presupune un „ireductibil", : *valoarea*, ca modalitate specific umană de reacție — proiectivă, atitudinală, preferențială — la lume. Valoarea aparține, în regnul uman, însăși ordinei existenței, fiind implicată în toate problemele de „tensiune-adaptare-transformare" ale acordului (mereu de creat și re-creat !) între ethos și situație, între omul concret și lumea concretă în care el acționează (și, astfel, există), prin structurarea *culturii*, ca dimensiune constitutivă și ireversibil constituită a modului de-a-fi-specific-uman. În fond, *creația* culturală ne apare ca procesul de muncă sui-generis prin care introducem efectiv un obiect în regnul valoric, dînd astfel un nou punct de sprijin uneia sau alteia dintre trebuințele și aspirațiile omenești spre valoare. Iar *produsele* create, numai în măsura în care dobîndesc capacitatea de a răspunde trebuințelor umane (utilitare, teoretice, morale, estetice etc), sînt considerate *bunuri culturale*. O bucată de marmură informă are aceleași însușiri naturale ca și aceea din care Michelangelo a „dat la o parte tot ce e de prisos" pentru a o face să răspundă nevoii umane de frumusețe, dar nu este un bun cultural dacă nu se structurează axiologic, dacă nu capătă o semnificație *umană*, resimțită în experiența trăită (prin registrul ierarhic al atracțiilor, preferințelor, dorințelor, actelor intenționale valorizante) și exprimată într-o formă raționalizată prin *conceptul de „valoare"*.

5. Abordată dintr-o asemenea perspectivă axiologică, cultura își poate regăsi un înțeles dialectic - integrator, dobîndind conștiința condițiilor ei de posibilitate, a statutului său ontologic distinct și a vocației ei umaniste. Totodată, elementele viabile cuprinse în cele 6 tipuri de defi-

** O remarcă : chiar dacă valorile sînt incluse în asemenea enumerări, ele joacă doar rolul de *componente* (uneori chiar de „primus inter pares"), dar nu și cel de *fundament* ontologic al unității culturii și al inter-comunicării diversității culturilor. O altă remarcă : trecerea de la *definițiile* non-filosofice la *determinația* filosofică a „culturii" presupune luarea în considerație a distincției sugerate chiar de sensul etimologic (definiție — de la latinescul *finis* ; de terminație — de la *terminus*).

nire non-filosofică se regăsesc, dar se evită pseudo-alternativele înainte menționate.

Sfera culturii nu mai este îngustată în zona simbolico-spirituală (ca în cazul definițiilor normative) și nici extinsă pînă la identificarea culturalului cu socialul (așa cum procedează definițiile istorice), deoarece culturalul vizează axiosfera, *valoricul*. Nu orice produs al acțiunii umane se constituie în acte de cultură, ci numai acelea care — prin capacitatea lor de a satisface trebuințe umane și de a deștepta acte intenționale deziderative — dobîndesc *valoare*. Astfel, ele capătă un caracter cumulativ, exprimîndu-se în comportamente ne-ereditare, învățate și transmise prin ștafeta generațiilor (aidoma sau revigorate, sporite, dar nu odată micșorate, alterate). grație unor coduri de semnificare purtătoare de „informație" culturală.

Cultura nu mai este redusă la momentul subiectiv (ca în definițiile psihologice) sau la cel obiectiv (pus în relief prin definițiile structurale) deoarece — subliniază Louis Lavelle — în axiologiile moderne explicarea valorii prin plăcerile sau dorințele subiectului este „o superstiție", după cum reducerea valorii la date structurale obiective este „o profanare". Nu putem resimți sau gîndi valoarea decît în măsura în care se stabilește un raport social sui-generis între *ceva* demn de a fi prețuit și *cineva* apt să aprecieze, să ierarhizeze obiectele, operele, comportamentele etc., după însemnătatea pe care o dobîndesc pentru om, adică pentru cel pe care am îndrăznit să-l numesc (în comunicarea prezentată la cel de-al XV-lea Congres Mondial de Filosofie) . . . . HOMO AESTIMANS. Ca atare, cultura implică o relație între un moment subiectiv și un moment obiectiv (anticipată *ideal* în cazul valorilor urmărite și materializată prin *bunuri* în cazu valorilor realizate), iar această relație se structurează și evoluează în „spațiul de joc" al criteriilor de valorizare pe care le face posibile practica socio-istorică.

Ultima remarcă permite și depășirea alternativei în care se înscriu celelalte două tipuri de definire non-filosofică (enumerative și genetice), exprimabilă, *mutatis mutandis*, în următorii termeni : este cultura depozitara produselor acțiunii omenești sau este modelatoarea condiției umane, întreținînd conștiința rostului unei vieți care — tocmai pentru că nu poate dura oricît — nu trebuie trăită oricum ? Or, prin praxis, omul creează odată cu universul valorilor (=*axiosfera*) o „a doua natură", artificială (=*cultura*) și — prin aceasta — noi trebuințe și noi exigențe de acțiune, care se cer căutate nu la nivelul comportamentelor cvasiautomate justificate din punct de vedere biologic, ci la nivelul comportametelor orientate valoric (de adevăr, bine, frumos etc.). De cînd Cicero a constituit-o prin analogie cu *cultura agrorum*, sintagma *cultura animi* a continuat să desemneze preponderent, în literatura filosofică, ceea ce omul sădește pe solul însușirilor naturale, cu alte cuvinte modul cum beneficiază de roadele educației, ale învățării, exercitîndu-și puterile sale intelectuale și morale pentru a se ridica deasupra „stării naturale", asimilînd valorile epocii sale și făurind noi valori. De aceea, valorile nu constituie pentru om un adaos, un accesoriu, un lux, ci sînt determinații definitorii ale modului său specific de a exista, ca o *ființă care — concomitent — creează și se creează prin cultură*, depășind condiția *naturală* prin condiția *umană*. Cunoscuta formulă a lui Marx „pentru om rădăcina este omul însuși" poate fi interpretată, în acest context problematic, ca o afirmare a *ireductibilității statutului ontologic*

al omului. Cultura, ca regn al valorilor, ca „axiosferă", nu reprezintă fragil și impropriu „joc secund" în raport cu o aspirație situată în abisurile naturale. „Dacă este ceva, cultura este în sine și pentru sine ; altfel-așa cum spunea filosoful român Lucian Blaga—ea nu este". —

6. Perspectiva axiologică asupra culturii ne apare, astfel, ca fiind incompatibilă cu orice formă de reducționism. Valoarea reprezintă fundamentul ontic al culturii constituite, iar valorizarea este fundamentul ontic al culturii constituante sau, altfel spus, este „*the irreductible factor in human creativity*" (Cf. A.T.Tymieniecka ; în *Annalecta Husserliana*, vol. VI). Cînd, în zilele noastre, așa-numita „noua dreaptă", recurgînd la un reducționism biologist în abordarea culturii, contestă legitimitatea aspirației umane spre dreptate, egalitate sau libertate sub pretextul că asemenea valori „nu au corespondent în natură", se desconsideră tocmai „încărcătura" axiologică ireductibilă a culturii. A spune, precum L.Pauwels, că modelele culturale egalitare ar implica o „tăgăduire a naturii" și ar fi „dezmințite prin cercetările moderne de biologie" deoarece în natură nu există egalitate decît în cimitire, înseamnă a nu înțelege că, prin propensiunea ei axiologică, cultura nu este numai o „prelungire" și potențara umană a naturii. Dincolo de o anumită limită, ea devine *supra*-natură (sau *anti*-natură), dobîndind o existență social-umană autonomă, urmărind scopuri proprii a căror proveniență biologică este de necăutat. Înțeleasă din perspectiva unei ontologii regionale a umanului axiocentrică, cultura este un *univers autonom de valori* prin care omul se înalță deasupra naturii, indiferentă la soarta creațiilor faustice ale spiritului.

7. Interpretarea axiologică, propusă în prezenta comunicare, nu înlocuiește, deci, un reducționism scientist cu un altul valorist. Am pledat, de fapt, pentru ceea ce Prigogine și Stengers numesc „o nouă alianță între științe și filosofie", consonantă cu înțelegerea valorii ca un concept fundamental al filosofiei culturii și cu spiritul antireducționist pe care-l implică chiar „metamorfoza științei" în epoca contemporană. Nu este, deci, vorba despre „reducerea" culturii la valoare, ci despre înțelegerea multiplelor și complexelor determinații ale culturii într-o perspectivă integratcare-axiologică. Aceasta nu neglijează aspectele antropologice, psihologice, sociologice, praxiologice etc. Ea nu exclude din sfera culturii nici momentul cognitiv, adică produsele cumulative ale cunoașterii, dar le trece prin filtru *valoric*. Ea conferă *informației* semnificație culturală pentru incidențele asupra *formației* spirituale armonioase și creative, subordonînd-o eternului *sens al culturii* : acela de a asigura, în universul poliform al valorilor, primatul valorilor moral-spirituale prin care ne înălțăm (chiar cu „rătăciri", erori, inconsecvențe) pe trepte superioare de umanitate. Ne întîlnim astfel, după un lung ocol prin meandrele complexei problematici filosofice a culturii, cu sugestiva maximă a lui E. Herriot: „*la culture c'est ce qui reste quand on a tout oublié*".

Iar dacă, în cele din urmă, cultura este ceea ce rămîne cînd am „uitat" cunoștințele dobîndite, devine, întotdeauna, extrem de important cum se repercutează roadele lor asupra felului în care, din variatele posibilități de opțiune „deschise" de împrejurările vieții, ne construim un „la noi acasă", adică un univers de valori.

Chiar și atunci cînd, într-un congres de filosofie, dezbatem tema : „Filosofie și cultură".

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

TITU MAIORESCU DESPRE ADEVĂR, BINE ȘI FRUMOS*

Celui al cărui scop este cunoașterea științifică nu-i pasă de primejdii subiective, nici de faptul că prăpastia dintre el și ceilalți se întunecă și se adîncește pe măsură ce el se înalță; nu procedează în mod arbitrar, nu pășește șovăitor; simte nevoia să străbată puntea înaltă și luminoasă a necesității, aruncată peste abis și susținută de-a pururea de sorite structurate rațional; simte nevoia de-a atinge piscul adevărului, singurul lăcaș în care se închină. Căci nu cele considerate sfinte sînt pentru el adevărul, ci adevărul îi este sfînt.

*

Fiecare adevăr pe care îl descoperim este o oglindă netulburată care împrumută ceva din strălucirea ei și celor din jur, înainte de a le reflecta imaginea. Atrași de tot ce strălucește, oamenii de rînd se adună, privesc în oglindă din depărtare, iar tocmai în centrul strălucirii zăresc, pe jumătate ascunsă în fund, o imagine înfricoșătoare, sinistră și cețoasă. Cuprinși de groază și repulsie, ei își întorc privirea de la oglindă și o învinuiesc pe ea, învăluind în același simțămînt de ură și oglinda și strălucirea ei. Ceea ce i-a înspăimîntat a fost doar răsfrîngerea propriei lor nimicnicii!

*

Nu fără lupte grele poți rupe roadele pomului cunoștinței, și îndărătul fiecărui adevăr la care ai ajuns lași o iluzie pierdută.

*

În asemenea momente este bine să nu cauți înapoi, nici împrejur, ci, pășind înainte, să-ți păstrezi încrederea că *progresul adevărului trebuie să se facă* și că formula lui este aceasta: mulți din cei ce astăzi sînt în rătăcire vor veni mîine pe calea adevărului, dar nici unul din cei ce au înțeles o dată adevărul nu se va mai întoarce la vechile erori.

*

Numai în totalitate se dovedește adevărul.

*

* Cugetări și aforisme, extrase din volumul: Titu Maiorescu, *Cugetări și aforisme*. Selecție și introducere de Simion Ghiță (în curs de apariție la Editura Albatros).

Rev. filos., XXXI, 3, p. 238—242, București, 1984

Ceea ce împiedică atîţia oameni, dealtminteri inteligenţi, de a vedea bine, de a gîndi adevărat şi de a scrie frumos şi ceea ce îi condamnă să rămîie totdeauna mediocri este tocmai mărginirea personalităţii lor la interese exclusiv individuale. Prin negura egoismului nu străbate lumina adevărului, nici căldura frumosului.

*

Adevărat este pentru capul mediocru ceea ce s-a obişnuit să primească ca adevărat; în acest obicei îşi află îndestularea lui şi orice noutate îi apare ca un duşman al liniştii lui sufleteşti. Împotrivit la orice nouă încordare a inteligenţei, nedeprins şi nevolnic la munca intelectuală de a supune unei perpetue examinări fundamentul părerilor sale, el îşi are cercul inteligenţei închis, se opune noului adevăr şi, făcînd aceasta, crede chiar că are în sine o mişcare în folosul inteligenţei, pe cînd, în fapt, nu are decît acea rezistenţă a inerţiei care stăpîneşte elementele intelectuale, ca şi pe cele fizice.

*

Orice adevăr este o formulare mai clară a regulilor nestrămutate, care sînt însuşi fundamentul universului, şi corespunde direcţiunii veşnice a inteligenţei omeneşti spre întinderea cunoştinţelor şi sporirea condiţiilor binelui general.

*

Căci nimic nu este mai greu în lume decît a înţelege pe altul, şi iarăşi fără a-l înţelege este peste putinţă să-l convingi. A înţelege pe altul însă însemnează a avea sau a fi avut în sine o parte identică sau analoagă cu gîndirea lui; cine nu a avut aceasta îi rămîne străin.

De aceea, adevăraţii luptători pentru progres sînt cei ce-au împărtăşit ei înşişi mai înainte vechea eroare şi au găsit în chiar dezvoltarea lor internă argumentele pentru noul adevăr. Cu aceste argumente sînt acum în stare să adapteze adevărul la gradul şi la felul de inteligenţă al celorlalţi.

*

Apa a trecut, pietrele au rămas şi din piatră în piatră păşeşte adevărul spre viitorul său nemărginit.

*

Mai ales cînd propriile idei sînt puţine, combaterea ideilor altora devine îndeletnicirea de căpetenie şi este atunci ademenită să fie şi violentă; tăria cuvintelor vrea să acopere slăbiciunea argumentelor.

*

Mărturiseşte-ţi singur eroarea, chiar dacă nu a văzut-o altul; iar dacă a văzut-o înainte de tine, recunoaşte-o fără rezervă; căci orice discuţie cinstită nu poate avea alt scop decît adevărul.

*

Adevărul, oricît de puţin favorabil ne-ar putea fi, trebuie spus cu toată sinceritatea, îndată ce este întemeiat.

*

Întîia datorie în luptă e de a cunoaşte pe adversar. Priveşte-l ca pe un colaborator care îţi ajută la *elucidarea adevărului*. Ţinta nu e învingerea [adversarului], ci *aflarea adevărului*.

**

Părerea altora, chiar atunci cînd se deosebeşte de a noastră, trebuie să ne fie sfîntă; să ne ferim să-i acuzăm pe alţii de imoralitate numai pentru că au alt crez, sau alte convingeri; să acordăm vederilor opuse celor ce le avem acelaşi respect pe care-l pretindem pentru ale noastre.

*

În domeniul spiritului, cel ce depăşeşte pe altul, îi datorează forţă şi ştiinţă celui depăşit. Cel ce-şi stinge setea cu apa cristalină din vale să arunce o privire recunoscătoare spre izvorul din munte din care ea ţîşneşte.

Toate principiile generale sînt indiferente pentru bine şi rău. Cauza este că principiul se ţine de sfera abstractă, iar binele şi răul de sfera concretă. *Aplicarea* se încearcă a pune în legătură aceste două sfere. Însă aplicarea este o operaţiune concretă *sui generis*, care nu rezultă cu necesitate din principiu.

Este dar fals în teorie şi timp pierdut în practică, de a discuta despre binele şi răul ideilor generale, şi totul atîrnă de la aplicarea concretă.

*

Durerea înalţă omul de valoare şi coboară pe cel de rînd. Nu orice noapte arată stelele, numai noaptea cea senină.

*

Niciodată, cînd cerul este spuzit de stele, în mintea mea nu se va înfiripa o cugetare falsă.

Lumea este pustie pentru cel pustiu, pentru cel ce trăieşte e vie — cum adevereşte Protagora: Omul e măsura tuturor lucrurilor.

*

Nu scopul sfinţeşte mijloacele, ci dimpotrivă, el dobîndeşte însemnătate doar atunci cînd mijloacele necesare atingerii lui, izvorînd dintr-un spirit nobil şi sublim, sînt de asemeni sublime şi nobile. Propus unui spirit josnic, scopul cel mai măreţ va fi tîrît în abjecţiune, iar de va fi atins, va trăda nimicnicia sumbră a mîrşavului mijlocitor.

*

Este ceva înspăimîntător în gîndul, indiferent în sine, că eu nu-l văd astăzi pe Syrius, aşa cum apare astăzi, ci cum era cu o mie de ani în urmă; că el poate a pierit între timp de cinci sute de ani — dar mie îmi va face semn totuşi cît voi trăi, nălucă luminoasă în spaţiul cosmic.

*

Un anume sentiment nu poate fi transpus decît muzical şi, invers, nu poate fi deşteptat decît de muzică; o altă idee emoţională impulsionează spre poezie; sentimentul unor raporturi momentane, grandioase,

poate fi redat numai pictural, iar statuia încorporează tresărirea unui impuls estetic singular. Dar, întrucît realizează frumosul în general, arta nu ar putea să existe fără toate aceste părţi componente, şi de aici unitatea ei.

*

Frumosul nu este o idee teoretică, ci o idee învălită şi încorporată în formă sensibilă, şi de aceea cuvîntul poetic trebuie să-mi reproducă această formă. Noţiunea abstractă „cina cea de taină" poate fi adevărată, dacă îi cunosc relaţiunile esenţiale din istorie, însă pentru aceasta nu este încă frumoasă ; voiesc să fac din ea o operă de artă, trebuie să o încorporez într-o materie sensibilă şi să mi-o deping cu culori într-un tablou (Leonardo da Vinci), sau să o descriu prin cuvinte care să-mi deştepte imagini de sensibilitate adecvate cu obiectul ei.

*

În această stare a inteligenţii active se coboară arta ca o mîngîiere binefăcătoare. Ea prinde atenţia neliniştită şi agitată spre infinit şi înfăţişîndu-i o idee mărginită în forma sensibilă a frumosului, îi dă liniştea contemplativă şi un repaus intelectual. Poezia în special trebuie să ne decline spiritul de la înlănţuirea fără margini a nexului cauzal, să ne manifesteze idei cu început şi cu sfîrşit şi să dea astfel o satisfacţie spiritului omenesc. De aceea ea este datoare să ne îndrepte spre simţăminte şi pasiuni. Căci tocmai simţămintele şi pasiunile sînt actele de sine stătătoare în viaţa omenească : ele au o naştere şi o terminare pronunţată, au un început simţit şi o catastrofă hotărîtă şi sînt dar obiecte prezentabile sub forma limitată a sensibilităţii.

*

Tot ce e frumos e adevărat ! Fie. Dar de aici încă nu rezultă că tot ce este adevărat trebuie să fie şi frumos ... Din multele idei cu realitate ce trec prin capetele omeneşti numai acelea sînt frumoase, care, sub vălul unei sensibilităţi adecvate, ne prezintă simţăminte distincte prin forma, intensitatea sau ocaziunea lor.

*

Da, în lumea fericită a artei, timpul nu mai are putere şi nu mai are înţeles, şi cine, înălţat în sfera ei, a ştiut să plăsmuiască forma frumoasă, acela desigur — dar numai acela — a ajuns pe calea emuririi.

*

Există un adevăr *estetic*. Acesta are abateri de la adevărul real şi trebuie să le aibă ; perspectiva e adevărată din punct de vedere al artei şi falsă din punct de vedere real.

*

Orice emoţie estetică, fie deşteptată prin sculptură, fie prin poezie, fie prin celelalte arte, face pe omul stăpînit de ea, pe cît vreme este stăpînit, să se uite pe sine ca persoană şi să se înalţe în lumea ficţiunii ideale.

Dacă izvorul a tot ce este rău este egoismul şi egoismul exagerat, atunci o stare sufletească în care egoismul este nimicit pentru moment, fiindcă interesele individuale sînt uitate, este o combatere indirectă a răului, şi astfel o înălţare morală. Şi cu cît cineva va fi mai capabil, prin dispoziţia sa naturală sau prin educaţie, a avea asemenea momente de emoţie impersonală, cu atît va fi mai întărită în el partea ce mai bună a naturii omeneşti.

IDEEA DE ABSOLUT ÎN CONFRUNTAREA CU SPIRITUALISMUL RELIGIOS CONTEMPORAN

DE

CONSTANTIN BORGEANU

Semnificația unei asemenea probleme în contextul confruntărilor de idei contemporane decurge din faptul că, odată cu procesul de reactivare a concepțiilor idealiste, mistice, iraționaliste, ideea de absolut capătă noi aspecte susceptibile de analiză, de critică și dezbatere. Dacă în gîndirea clasică ideea de absolut era frecvent confundată cu aceea de divinitate, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în primele decenii ale secolului nostru ea a fost distilată, laicizată, adesea raționalizată în cadrul unor concepții spiritualiste. Ideea de absolut și-a găsit de cele mai multe ori expresia în afirmarea unor valori absolute, perene, în formularea unor idealuri laice dincolo de orice condiționare istorică (în acest sens unii autori utilizează pentru asemenea concepții expresia de mistică a progresului culturii, omului). O astfel de înțelegere a absolutului a căzut însă și ea relativ repede în desuetudine. Mișcarea vertiginoasă a vieții sociale, transformările adesea surprinzătoare din științe, perimarea unor canoane de gîndire și comportare i-au subminat temeiurile. Pe planul gîndirii, procesul la adresa absolutului a fost realizat prin intermediul pozitivismului logic, ai cărui reprezentanți conchid, în general, asupra lipsei de sens a enunțurilor despre absolut, dar îndeosebi prin creșterea influenței unor gînditori, reuniți de Paul Ricoeur sub emblema, evident discutabilă, dar care și-a căpătat drept de cetate în publicistica contemporană, de „maeștri ai îndoielii" (Marx, Nietzsche, Freud).

În această situație intervin, îndeosebi de la mijlocul deceniului al 7-lea, elemente noi dintre care se impun atenției criza pozițiilor pozitiviste clasice, recrudescența interesului pentru metafizică, redevenită „onorabilă" după expresia lui Klibansky, dar îndeosebi tendințele de reactivare a spiritului religios în forme tradiționale instituționalizate, precum și în forme noi eliberate de tutela uneori stînjenitoare a canoanelor bisericești. În asemenea împrejurări, ideea de absolut este din nou vehiculată în publicistica filosofică și chiar în cea curentă, jurnalistică : nevoia de absolut, năzuința spre absolut, „foamea" de absolut sînt considerate ca atribute intrinseci condiției umane și ca argumente de prim ordin ale religiei în condițiile civilizației moderne, ale progresului științific, ale continuului proces de secularizare a societății. Revenirea pe avanscena vie-

Rev. filos., XXXI, 3, p. 243—248, București, 1984

ții spirtuale contemporane a ideii de absolut invită la reanalizarea esenței acesteia, a posibilităților de a contracara folosirea ei actuală de către religie, în sfîrșit la decelarea elementelor valide ale problematicii respective, a modului în care epurate de misticism și idealism, ele pot fi integrate concepției materialist-dialectice și istorice despre lume. Dintr-o problematică atît de vastă, vor fi enunțate în acest cadru, doar trei teme de dezbatere care constituie totodată și direcții de cercetare.

I. ABSOLUT ȘI FINITUDINE

Termenul de finitudine a intrat în circulația ideilor în special prin intermediul literaturii existențialiste, în cadrul căreia el se referă nu atît la caracterul finit al lucrurilor, cît la limitele proprii condiției umane. În acest sens, concepțiile spiritualiste contemporane pledează pentru religie și absolut în virtutea necesității omului de a-și transcende condiția, de a depăși limitele proprii acestei condiții. Astfel R. Garaudy, în procesul trecerii sale de la marxism la spiritualism, definea credința prin „negarea limitelor omului", deoarece, „cum am putea cunoaște limita fără a presimți cel puțin că dincolo de ea începe altceva?"[1].

După cum se vede, ideea de absolut nu este formulată în termenii clasici (cu referire la o realitate necondiționată, infinită, eternă, perfectă, la o realitate detașată de om și chiar opusă acestuia); în gîndirea contemporană ea are în vedere în special omul, condiția sa, posibilitățile și limitele sale. De aceea nu atît absolutul ca atare este pus în dezbatere cît tensiunea spre absolut, spre depășirea limitelor condiției umane. Devenind o problemă a finitudinii, a limitelor umane, problema absolutului capătă două aspecte principale : limitele existenței umane și limitele acțiunii umane, ale posibilităților sale. Primul dintre aceste aspecte se referă, în special, la caracterul limitat al vieții, la moartea care amenință și curmă relativ rapid firul oricărei existențe, la teama de moarte care se profilează în spatele a numeroase acțiuni umane, la examenul adesea decisiv ce-l reprezintă atitudinea față de moarte, care — după frumoasa expresie a lui Malraux — transformă viața în destin. Cel de-al doilea aspect privește înfruntarea inegală dintre om și o lume adesea ostilă, ale cărei forțe — chiar create de om — scapă frecvent controlului acestuia. În fața acestor forțe omul s-ar comporta, după cunoscuta expresie a lui Pascal, ca o trestie în bătăia vînturilor, iar faptul că este vorba despre o „trestie gînditoare" nu face decît să accentueze dramatismul situației în care se găsește.

Răspunsul religiilor la aceste probleme este bine cunoscut. În soluționarea lor, cele mai multe dintre ele formulează ideea diviziunii dintre trupul muritor și spiritul considerat de către religii o parcelă a divinității și ca atare aparținînd absolutului, precum și ideea eshatologică a sfîrșitului timpului, a unei stări finale de fericire care încheie cursul istoriei, ideea deprecierii existenței materiale a omului, a depășirii convulsiilor care afectează această existență în perspectiva liniștii și păcii eterne.

După cum se vede, ideea „năzuinței spre absolut" intersectează un număr de probleme filosofice de importanță majoră. Una dintre acestea

---

[1] R. Garaudy, *Appel aux vivants*, Paris, Ed. du Seuil, 1979, pag. 63.

privește posibilitatea omului de a se depăși, de a înfrînge sau cel puțin a controla și canaliza contingentul, hazardul, incontrolabilul care se opun frecvent eforturilor umane. De pe poziții materialist-dialectice, o asemenea posibilitate decurge din activitatea creatoare a oamenilor, din practică, înțeleasă ca transformare a realității exterioare și concomitent, a omului. O asemenea depășire, autodepășire nu înseamnă transcenderea condiției umane în sensul unui „absolut" dincolo de om, de natură, de societate, ci efortul de înlăturare a obstacolelor, în primul rînd de natură socială, care împiedică realizarea acestei depășiri, realizarea omului.

În acest cadru se înscrie și problema morții, a atitudinii omului față de moarte. Pentru omul contemporan, soluționarea ei prin recursul la un „suflet" nemuritor este evident anacronică; nici soluția materialismului tradițional, uneori vehiculată și azi, prezentată chiar ca o soluție marxistă, de a considera moartea ca un pur proces biologic, natural, ca o condiție a reînnoirii vieții, nu epuizează problema, nu atenuează teama de moarte, nu oferă o perspectivă tendinței proprii omului de a-și depăși finitudinea. O asemenea perspectivă poate fi însă realizată prin succesiunea generațiilor, prin contribuția la clădirea unor civilizații care să fie din ce în ce mai mult pe măsura omului. Marele Horațiu în faimoasa odă „*Exegi monumentum*. . . " considera astfel că și-a durat prin opera sa un monument mai trainic decît bronzul, „*aere perenius*"; chiar dacă „opera" fiecărui om nu are valoarea operei poetului, ea poate constitui o cărămidă a acelui monument care este civilizația unui popor, civilizația umanității. Această perspectivă nu sfidează eternitatea, dar o apropie și îi dă substanță, deoarece infinitatea nu există decît prin lucruri, procese și acțiuni finite. Ea este mai umană decît cea a unei abstracte „năzuințe spre absolut", care nu poate fi decît o speranță utopică sau chiar constatarea unui eșec.

Blaise Pascal, la care ne-am mai referit, unul din cele mai frămîntate spirite ale secolului al XVII-lea, ilustru matematician, fizician și filosof, dar, totodată, manifestînd propensiune spre misticism, a formulat problema divinității și nemuririi în termenii unei dileme cunoscută sub numele de „pariul lui Pascal". Gînditorul francez recunoaște că nici existența divinității, nici nemurirea nu pot fi demonstrate, fapt pentru care șansele omului în fața acestor probleme ar fi asemănătoare cu cele ale jucătorului care aruncă banul așteptînd să cadă o față sau cealaltă. Cu toate acestea, el pledează pentru soluția religiei, deoarece în caz că divinitatea și nemurirea există, dacă omul duce o viață conform preceptelor religioase, el ar cîștiga „beatitudinea eternă", iar în celălalt caz nu ar pierde nimic. „Pariul lui Pascal" este comentat și prezentat uneori și în zilele noastre ca un argument lucid în favoarea pozițiilor religiei. Ar fi însă greu de admis pentru omul contemporan că n-ar avea nimic de pierdut, pariind pentru șansa eternității pe care însuși Pascal o recunoaște drept total problematică. În fapt, el ar avea de pierdut viața sa proprie, posibilitatea ca prin această viață, eliberată de ceea ce o îngrădește și o frînează, să-și asigure o participare la istorie și, într-un anume sens, așa cum s-a arătat anterior, la nemurire.

II. ABSOLUT ŞI VALOARE

Ideea de absolut este larg vehiculată în concepţiile spiritualiste şi religioase în sensul că ea ar constitui temeiul valorilor umane fundamentale. Problema şi-a găsit o expresie pregnantă în cunoscuta formulă a lui Dostoievski din *Fraţii Karamazov* : „Dacă Dumnezeu a murit, totul este permis". Această formulă a fost frecvent preluată în dezbaterile ideologice contemporane, în sensul că distincţia dintre bine şi rău, dintre valoros şi nevaloros n-ar putea fi realizată decît orientîndu-ne după anumite puncte cardinale, după anumite criterii de referinţă care se situează dincolo de relativitatea lumii noastre, a acţiunilor noastre, a pasiunilor noastre, care ţin deci de un anume absolut, respectiv de divinitate. Cu alte cuvinte, următoarea dilemă : ori recursul la divinitate sau la un succedaneu al acesteia, ori nihilismul axiologic, relativitatea totală a valorilor, absenţa oricăror puncte de sprijin pe care să se întemeieze acţiunea umană.

Problema este fără îndoială de o mare importanţă teoretică. Nici o dezbatere axiologică — lucrările recentului Congres mondial de filosofie au dovedit-o încă o dată, — nu o poate eluda. Poate mai mult decît semnificaţia ei teoretică, în acest cadru ne interesează semnificaţia ei ideologică şi morală, respectiv necesitatea unor repere pentru aprecierea şi comportarea umană, scoasă adesea în evidenţă de relativ numeroşi gînditori, artişti, literaţi, eseişti şi chiar oameni de ştiinţă, de pe poziţii filosofice diverse. Din numeroasele ilustrări care pot fi date acestei aserţiuni mi-aş îngădui să citez doar una care mi se pare mai semnificativă ; am în vedere pe cunoscuta scriitoare Margueritte Yourcenar care, pătrunsă de înţelepciune antică tincturată de un anume scepticism, refuză ideea unui Dumnezeu-fortăreaţă şi a unei imortalităţi personale, dar admite totuşi o anumită idee de divinitate în sfera moralei : „Numesc Dumnezeu ceea ce este *în noi înşine* mai profund şi, totodată, *în punctul* cel mai îndepărtat de slăbiciunile şi greşelile noastre" [2].

Soluţia problemei de pe poziţii materialist-istorice prezintă numeroase aspecte. Nu ne putem opri aici decît asupra punctului de plecare al acestei soluţii, al depăşirii dilemei dostoievskiene : înţelegerea dialectică a relativităţii valorilor. Ea rezidă în primul rînd în faptul constatat de orice analist lucid al istoriei că fiecare epocă istorică are o tablă de valori, o ierarhie de valori proprie care o defineşte, o particularizează faţă de alte epoci, ceea ce dezminte ideea unor criterii absolute, de esenţă supra-socială, supra-istorică sau chiar supra-naturală pe care s-ar întemeia opţiunile şi idealurile umane. Din acest punct de vedere şi ideea de non-valoare, adesea vehiculată în publicistica noastră, nu poate fi admisă decît cu multă precauţie, deoarece ea nu este altceva decît faţeta inversă a valorilor absolute, contrazicînd astfel principiul relativităţii şi istoricităţii valorilor.

Înţeleasă într-o modalitate dialectică, ideea fundamentală a relativităţii valorilor nu exclude însă orice element de absolut. Relativitatea nu înseamnă arbitrar total, absenţa oricăror repere. Dinamica valorilor urmează, chiar dacă nu mecanic, dinamica societăţii. În cursul acestei dezvoltări, conţinutul valorilor, ideile de dreptate, adevăr, bine, frumos, se modifică odată cu noile forme ale practicii sociale, cu noile moda-

[2] Marguerite Yourcenar, *Les yeux ouverts*, Le Centurion, 1980, p. 265.

lități de organizare socială ; pe de altă parte, în acest proces de modificare și adaptare a valorilor la noile realități sociale se conturează și se acumulează elemente de permanență umană, care jalonează progresul social, căpătînd forme tot mai cristalizate în cursul acestuia și constituind un fond de aspirații și criterii la care, într-un fel sau altul, se raportează evoluția ulterioară a valorilor, puncte luminoase de orientare pe marea, adesea furtunoasă și întunecată, a istoriei umane.

Valorile nu sînt, astfel, definite nici prin principii eterne, extraumane, nici prin preferințe individuale, strict subiective, total relative. Între progresul societății și progresul valorilor ei există o interdependență dialectică : societatea, comunitățile, clasele care o caracterizează, interesele acestora condiționează mișcarea valorilor, care, la rîndul lor, încorporîndu-se în acțiunea oamenilor, creatori ai istoriei, își pun amprenta asupra mișcării sociale, asupra sensului acestuia. Forța cu care se manifestă această influență poate crea iluzia caracterului a-istoric sau chiar extra-uman al valorilor.

III. ELEMENTE PENTRU O CONCLUZIE. IDEEA DE ABSOLUT ÎN GÎNDIREA MARXISTĂ

Ateismul, ca orientare filosofică, presupune refuzul ideii de absolut în principalele ei ipostaze : a) ca ființă constituantă, cauză și origine ultimă transcendentă față de om ; b) ca subiectivitate a cărei esență este aspirația spre transcendent ; c) ca izvor și reper al valorilor.

Un asemenea refuz se impune concepției noastre pe baza imperativelor științei, ale acțiunii revoluționare, ale însăși logicii gîndirii filosofice. Și din acest punct de vedere concepția materialist-dialectică este profund refractară dogmatismului — formă insidioasă de reinserție a absolutului —, oricărei tentative de fixare, de sacralizare.

Refuzul ideii de absolut nu este însă decît o premisă a ateismului, începutul unei gîndiri ateiste. În ultimele sale luări de poziție, Jean Paul Sartre, care, cu toate schimbările uneori neașteptate pe care le-a imprimat gîndirii sale, și-a conservat punctul de vedere ateist, face o distincție care se impune cu necesitate atenției noastre. El distinge un *ateism* denumit de autor *idealist*, care constă în esență în negarea concepției religioase despre lume, de *ateismul* veritabil, *materialist*, care rezidă într-un proces complex, dificil de reconstrucție filosofică, de „realizare a unei filosofii a omului într-o lume materială" [3]. Dincolo de anumite exagerări, părerea gînditorului francez prezintă un deosebit interes dacă ne gîndim chiar la unele modalități de prezentare a materialismului dialectic, la reziduurile materialismului tradițional în înțelegerea noțiunii de materie, considerată uneori ca o substanță absolută în raport cu variabilitatea și relativitatea infinită a fenomenelor naturii. Citez în această privință dintr-un dicționar filosofic marxist : „Pentru filosofia marxistă materia reprezintă ceva absolut. Ea posedă o existență eternă nelimitată". O asemenea accepție a ideii de materie o apropie, însă, într-un anume sens și evident împotriva voinței autorilor ei, de conceptul de divinitate. Ea dă argumente criticilor ateismului care afirmă adesea că acesta n-ar fi decît un teism cu sensul inversat.

[3] cf. Simone de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard, 1981, p. 548.

Procesul de reconstrucție a materialismului implică cel puțin cîteva momente : a) înlăturarea reziduurilor „absolutiste", metafizice, care persistă cu toate declarațiile critice la adresa acestora ; b) răspunsul la marile probleme, îndeosebi cu caracter antropologic, pe care le pune gîndirea contemporană în legătură cu ideea de absolut (problema autodepășirii, a atitudinii față de moarte, a izvorului valorilor) ; c) evidențierea concretă a absolutului în și prin relativ, așa cum am arătat în ceea ce privește procesul de cristalizare a permanențelor umane în evoluția valorilor ; ajungem astfel la o nouă înțelegere a absolutului, care nu mai este pur negativă, caracterizată prin negarea atributelor fenomenelor reale (respectiv prin negarea caracterului lor limitat, condiționat, dinamic, temporal), ci este pozitivă, intrinsecă acestor fenomene în dezvoltarea lor continuă.

O asemenea reconstrucție aruncă o nouă lumină asupra ideii materialiste, uneori tratată ca o cenușăreasă în cadrul gîndirii marxiste, aplatizată și redusă la nivelul materialismului tradițional sau, dimpotrivă, considerată ca desuetă în numele unor sinteze care ar depăși atît materialismul cît și idealismul. Ea aruncă, totodată, o nouă lumină asupra a ceea ce se numește curent revoluția în filosofie înfăptuită de marxism. Această revoluție nu poate fi redusă la un singur moment, la mijlocul secolului al XIX-lea, ci implică un proces complex, de durată, cu biruințe și retrageri, un proces revoluționar îndelungat, adesea contradictoriu, care s-a afirmat și el în istorie, dezmințind scheme comode și iluzii facile.

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

RĂSPUNDEM LA ÎNTREBĂRILE PROPAGANDIȘTILOR ȘI CURSANȚILOR DIN ÎNVĂȚĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC

CONCEPTUL DE EDUCAȚIE MATERIALIST-ȘTIINȚIFICĂ

În propaganda ateistă, atît în lucrările de specialitate cît și în cadrul unor expuneri, lecții și consultații sînt adesea folosite conceptele de *educație materialist-științifică*, *educație științifică*, *educație ateistă* (chiar și termenul de ateism este uzitat cînd sub denumirea de *ateism marxist*, *ateism științific*, *ateism militant*, *ateism revoluționar*). În ce măsură aceste concepte sînt identice sau nu, care sînt asemănările și deosebirile dintre ele, care este conținutul noțiunilor respective — sînt întrebări care revin adesea cu prilejul întîlnirilor cu propagandiști și alte cadre care desfășoară activități de educație materialist-științifică. În acest sens, considerăm necesară clarificarea acestor concepte, pe baza unei ample dezbateri — poate în paginile „Revistei de filosofie" — la care să participe un larg cerc de specialiști din acest domeniu de activitate.

Vom încerca, aici, să exprimăm cîteva puncte de vedere privind conceptul de *educație materialist-științifică*.

În epoca contemporană, epocă de mari transformări revoluționare, epoca revoluției științifico-tehnice, cînd știința și politicul și-au cucerit un loc de primă însemnătate în viața socială, formarea concepției materialist-științifice a oamenilor muncii a devenit o dimensiune fundamentală a conștiinței socialiste.

În concepția partidului nostru, educația materialist-științifică nu reprezintă un scop în sine, ea este subordonată obiectivelor esențiale ale făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, constituind o parte integrantă a procesului de educație socialistă, de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, a omului nou, a activității politico-ideologice și cultural-educative desfășurate de organele și organizațiile de partid, de masă și obștești, de instituțiile de învățămînt, știință, cultură și artă, aflîndu-se în concordanță cu natura nouă a relațiilor socialiste, cu esența umanistă a orînduirii noastre, cu spiritul științific al contemporaneității. Desfășurarea unei permanente activități în acest domeniu devine o necesitate obiectivă în actuala etapă de dezvoltare a țării noastre.

În abordarea semnificației noțiunii de educație materialist-științifică se manifestă uneori și tendințe simpliste, unilaterale de reducere a complexității acestui concept la una din dimensiunile sale, educația științifică

Rev. filos., XXXI, 3, p. 249—253, București, 1984

În consecință, educația materialist-științifică este redusă uneori la o simplă acțiune de popularizare și răspîndire a cunoștințelor cultural-științifice prezentate „în sine", la un fel de caleidoscop științific în care sînt prezentate „de toate pentru toți", fără a se integra cuceririle actuale ale științei într-o perspectivă filosofică materialistă. Din păcate, asemenea fenomene se întîlnesc și în unele articole și cărți destinate popularizării științei. În institutele de învățămînt unele cadre didactice consideră ca suficientă transmiterea de cunoștințe științifice elevilor și studenților, considerîndu-se că acestea vor fi suficiente pentru formarea convingerilor ateiste. Critica unor asemenea tendințe unilaterale o întîlnim și într-o lucrare a lui Constantin Răducu, după opinia căruia „educarea materialist-științifică presupune un sistem complex de activități politico-ideologice și cultural-științifice, profesionale, cu un caracter dinamic, mobil, cuprinzător, care urmărește : acumularea de cunoștințe teoretice, științifice ; pregătirea profesională la nivelul exigențelor impuse de revoluția științifico-tehnică contemporană ; formarea unei gîndiri politice, filosofice, etice, juridice și economice înaintate ; dezvoltarea capacității interpretative individuale de sine stătătoare, în deplină cunoștință de cauză... ; conceperea muncii ca unicul izvor al progresului și prosperității, al împlinirii omului ca ființă socială ; formarea și consolidarea atitudinii combative, militante, revoluționare împotriva concepțiilor, mentalităților și atitudinilor retrograde, înapoiate, mistico-religioase, a curentelor de gîndire burgheze, idealiste, retrograde, antisocialiste" [1].

Apreciind dorința autorului de a concepe educația materialist-științifică într-o viziune complexă și multilaterală, nu putem să nu remarcăm o anumită *extensie* a conceptului respectiv, în așa măsură încît în multe privințe, *se suprapune conceptului de educație socialistă.*

Conceptul de educație materialist-științifică, după părerea noastră, trebuie folosit nu în general, ci cu o anumită direcție și finalitate concretă, el implică *formarea și consolidarea concepției științifice materialist-dialectice despre lume și viață în scopul combaterii ideilor și manifestărilor mistico-religioase, pentru cultivarea în conștiința și comportarea maselor a convingerilor ateiste.* În acest plan, *educația materialist-științifică* se intersectează cu *educația ateistă.* Astfel, în unele lucrări, cele două concepte sînt considerate sau sinonime sau, de cele mai multe ori, educația ateistă este considerată ca fiind subordonată educației materialist-științifice, ca o parte componentă a acesteia. Merită reținut și punctul de vedere al lui Ion Tudosescu, care, pornind de la definirea ateismului ca ideologie, concepție și mod de trăire, oferind oamenilor anumite criterii axiologice, anumite convingeri și un ideal specific, un model de umanism și de realizare umană, consideră că „termenul de educație materialist-științifică nu acoperă integral termenul de educație ateistă" [2]. „Pe lîngă educația materialist-științifică, educația ateistă presupune și educația morală, politică, juridică, estetică, însușirea concepției filosofice despre lume și viață a materialismului dialectic și istoric". În concluzie, autorul afirmă că „educația mate-

[1] Constantin Răducu, *Căi și modalități folosite pentru educarea materialist-științifică a maselor*, București, Edit. politică, 1980, p. 15.

[2] Ion Tudosescu, *Construcție valorică și acțiune sistemică în procesul dezalienării religioase*, „Revista de filosofie", nr. 5/1980, p. 585.

rialist-științifică este numai o etapă a educației ateiste, ea vizează îndeosebi dimensiunea cognitivă a conștiinței sociale" [3].

Chiar dacă și în acest caz se operează o anumită extensie, de data aceasta a conceptului de educație ateistă — fapt dealtfel recunoscut deschis de autorul articolului citat („acest tip de educație coincide cu liniamentele și dimensiunile educației comuniste" [4]), considerăm că o asemenea perspectivă multidimensională răspunde interpretărilor actuale ale ateismului marxist ca o nouă construcție valorică, o nouă atitudine morală, un nou stil de viață.

Conceptul de educație materialist-științifică nu reprezintă un ansamblu de cunoștințe de filosofie materialistă și de cunoștințe științifice. Specificul acestui concept constă în faptul că realizează o sinteză dialectic-integratoare a dimensiunii politic-filosofice materialist dialectice și istorice cu cea științifică.

În documentele partidului nostru se subliniază faptul că în centrul activității de educație materialist-științifică trebuie să se situeze propagarea cuceririlor revoluției științifico-tehnice contemporane. Conștiința maselor, convingerile lor ateiste sînt puternic influențate de marile realizări din diferite ramuri ale științelor naturii, de progresele științelor sociale care asigură explicarea temeinică și convingătoare a cauzelor naturale ale fenomenelor din realitate. Noile cuceriri ale cunoașterii științifice confirmă materialitatea și infinitatea Universului, a materiei, dezvoltarea dialectică, progresivă a naturii și societății, infirmînd dogmele și interpretările religioase.

Actuala revoluție științifico-tehnică, explozia informațională, transformarea științei în forță nemijlocită de producție, succesele incontestabile ale fizicii, chimiei, biologiei, apariția unor noi discipline, cum sînt cibernetica, bionica, informatica, supunerea atomului, descifrarea tainelor vieții etc., sînt numai cîteva argumente care demonstrează supremația științei, a rațiunii umane, dau consistență și putere de convingere educației ateiste. Astăzi nu mai este vorba doar de unele victorii ale științei împotriva religiei, ci de o luptă decisivă, cînd dogmele religioase, în ansamblul lor sînt răsturnate de cunoașterea științifică. Fără fizică, chimie, biologie, matematică nu poate exista însăși producția modernă, viața socială contemporană.

În activitatea de educație materialist-științifică știința trebuie prezentată ca un proces de continuă căutare, de autentică creație, lipsit de prejudecăți, opus spiritului religios bazat pe dogme, pe certitudini absolute.

Cuceririle științifice, aplicarea lor în practică, în producție și în viața socială au consecințe de o importanță deosebită în formarea concepției ateiste a oamenilor muncii. Dar cuceririle științifice contemporane, spectaculoasele salturi din cunoașterea umană nu pot fi pe deplin înțelese dacă se face abstracție de perspectiva filosofică materialist-dialectică și istorică. Cunoștințele științifice nu sînt suficiente în sine, ele nu conduc în mod spontan la o concepție ateistă despre lume. De aceea, trans-

[3] *Ibidem*, p. 586.
[4] *Ibidem*, p. 586.

miterea de cunoștințe științifice se impune a fi fundamentată pe concluziile filosofiei materialist dialectice și istorice. Religia nu este numai o formă de reflectare denaturată, falsă, fantastică și iluzorie a realității naturale și sociale, ci și o concepție generală despre lume, viață și om, un sistem ideologic creator de valori proprii. Iată de ce religiei nu-i putem opune doar știința, ci trebuie să-i opunem întreaga noastră concepție revoluționară despre lume și societate. Numai pe această cale educația materialist-științifică va forma convingeri, atitudini, idealuri. Concepția despre lume și viață a partidului nostru, generalizînd în permanență rezultatele științei și practicii contemporane, permite oamenilor muncii să dobîndească o pregătire indispensabilă, multilaterală, un larg orizont științific și cultural, capacitatea de a interpreta adecvat fenomenele complexe din natură și societate și de a promova în întrega lor activitate spiritul revoluționar, de a-și forma o gîndire dialectică creatoare. În același timp, ideologia partidului nostru contribuie la elaborarea idealurilor de viață și dezvoltare multilaterală și armonioasă a personalității umane, la formarea omului în plenitudinea însușirilor sale fizice și spirituale.

O asemenea îmbinare dialectică, într-un tot unitar, a dimensiunii filosofice materialist dialectice și istorice cu cea științifică o regăsim în aprecierea tovarășului Nicolae Ceaușescu din expunerea prezentată la Plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982 : „Comuniștii, pornind de la cuceririle științei, ale cunoașterii umane, sînt călăuziți de o concepție științifică despre lume și societate. Ei nu pot accepta teoriile despre existența unor forțe supranaturale care au dirijat sau dirijează încă universul. Cu atît mai mult astăzi, cînd științele fundamentale, cum sînt chimia, fizica, biologia, genetica și altele, au dat noi răspunsuri problemelor cunoașterii universului și a dezvoltării materialității lumii. În această situație este cu atît mai de neînțeles că mai pot apare sau mai pot prinde la unii—și, din păcate, chiar comuniști—unele concepții retrograde, mistice", „Este deci necesar, folosind cuceririle științei, ale filosofiei materialist-dialectice și istorice, să înarmăm pe comuniști, pe oamenii muncii, desfășurînd o largă activitate pentru înțelegerea științifică a originii lumii, a societății, a legilor care guvernează universul".

Educația materialist-științifică este totodată și educație politică. Critica concepțiilor religioase despre lume și viață înseamnă în același timp critica aspectelor social-politice ale diferitelor religii care cunosc sensibile mutații în epoca contemporană, de la reformismul doctrinei sociale a catolicismului la violența și agresivitatea „noilor secte" folosite ca instrumente în mîna cercurilor reacționare imperialiste, a unor cercuri fasciste, a unor escroci ce vor să abată omenirea de la problemele fundamentale ale lumii de astăzi. În combaterea concepțiilor mistico-religioase un loc important trebuie să-l ocupe problemele omului și ale condiției sale, problemele privitoare la fericire, solidaritate, dragoste. Ideologiei religioase, retrograde și conservatoare care mutilează personalitatea umană, partidul nostru îi opune umanismul revoluționar, bazat pe respectul omului și al demnității sale, considerînd omul ca ființa supremă pentru om și nu ca expresia vreunei forțe supranaturale. Libertatea și demnitatea umană au fost îngrădite, strivite în principal de doi factori : primul, exploatarea care a transformat omul din scop în mijloc, iar cel de al doilea, religia, care a legat destinul omului de existența unei forțe supranaturale. Deci au-

tentica eliberare a omului înseamnă eliberarea lui de cătușele exploatării și de povara alienării religioase.

Umanismul socialist revoluționar, opus concepțiilor religioase, situează omul — valoare supremă a societății socialiste — în centrul întregii preocupări și activități a partidului și statului nostru. Socialismul presupune, odată cu dezvoltarea puternică a forțelor de producție, cu afirmarea largă a cuceririlor revoluției științifico-tehnice, cu dezvoltarea democrației socialiste, și crearea unor raporturi noi între oameni, de solidaritate și ajutor reciproc, creșterea responsabilității fiecărui cetățean față de interesele generale ale colectivității, ale patriei, aplicarea fermă și consecventă în viață a eticii și echității socialiste. În acest plan considerăm ca deosebit de utilă, atît teoretic cît și practic, completarea conceptului de educație materialist-științifică și cu cel de umanism revoluționar, deci *educație materialist-științifică și umanist-revoluționară.*

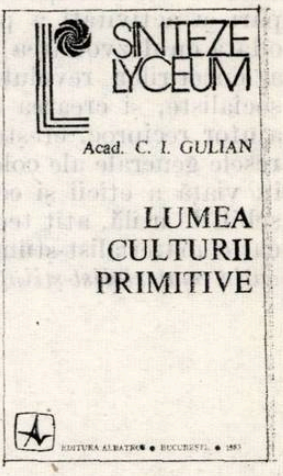
Octavian Nistor

În obiectiv :

C. I. GULIAN

LUMEA CULTURII PRIMITIVE

BUCUREȘTI, EDIT. ALBATROS, 1983, 352 p.



IDEEA UNEI ISTORII A CULTURII ȘI APLICAREA EI LA STUDIUL CULTURILOR ISTORICE

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. Cunoscut prin lucrări de referință în domenii de largă audiență ca filosofia culturii, antropologia filosofică, istoria culturii, istoria filosofiei, C. Ionescu-Gulian, ne oferă prin noua sa carte, o elaborare de sinteză în sfera teoriei culturii. Ea se înscrie în continuarea unor lucrări anterioare (*Despre cultura spirituală a popoarelor africane*, 1964; *Omul în folclorul african*, 1967; *Originile umanismului și ale culturii*, 1967; *Mit și cultură*, 1968; *Istoria, omul și cultura*, 1970; *Antropologia filosofică*, 1972; *Bazele istoriei și teoriei culturii*, 1975; *Structura și sensul culturii*, 1980), și pare menită să finalizeze investigații urmărite pînă acum în diferite domenii și zone culturale distincte. În consens cu evoluția cercetării unei asemenea complexe problematici, cu particularitățile acestei cercetări (inter— și pluridisciplinaritatea, evaluarea cu discernămînt a tradiției și a rezultatelor cercetării contemporane ș.a.), acad. C. I. Gulian propune aici nu numai o interpretare a „lumii culturii primitive", ci și o operaționalizare a aparatului categorial și metodologic al dialecticii și concepției materialiste a istoriei, în direcția unei reconstrucții marxiste a istoriei și teoriei culturii. Stau mărturie, în acest sens, chiar formularea titlurilor de bază : Valorile culturii în condițiile vieții primitive ; Structuri, funcții și valori ; Alienări în societatea și cultura primitivă ; Viziunea despre lume a societății tribale. „Cunoașterea istoriei culturii universale — subliniază autorul — rămîne un deziderat viu al cititorului de azi" ; aceasta izvorăște din „cerința de a afla *lanțul continuității* între culturi, atît de diferite în timp și spațiu, cum sînt de exemplu cultura primitivă și cultura egipteană, cultura aztecă și *cultura greacă*, *cultura* Chinei antice și cultura evului mediu apusean etc." (p.7)*. De aceea, unghiul de vedere din care poate

* Toate trimiterile la această lucrare vor fi date în continuare în text.

fi abordată „o panoramă a culturii universale" nu-l poate constitui „ambiția mai greu realizabilă a unei lucrări enciclopedice", ci „punctul de vedere al filosofiei culturii, înțeleasă ca sinteză indestructibilă dintre istoria și teoria culturii" (p. 8).

În principal, din programul metodologic al unei asemenea abordări fac parte: a) valorizarea culturilor primitive (prin desprinderea a ceea ce autorul numește „trăsătura lor umanistă, originalitatea instituțiilor sociale, elementele valorice din arta, morala și gîndirea lor mitică"); b) folosirea, în acest sens, a lucrărilor istoricilor, arheologilor, etnologilor; c) participarea la efortul de a depăși „concepția care izolează societățile și culturile primitive de fluxul istoriei universale"; d) elucidarea valorii metodologice a structurii, funcției și valorii; e) o sinteză teoretică centrată în jurul problemei alienării sociale și viziunii arhaice despre lume. În consecință, „volumul de față — precizează autorul — nu este o carte de etnologie, după cum alte volume proiectate — despre lumea culturii antice, medievale etc., — nu vor concura lucrări ale orientaliștilor sau medievaliștilor... Noi nu ne-am propus decît o *sinteză teoretică*, centrată în jurul unor anume probleme (p. 9). Antropologia și axiologia vor concura în realizarea acestei sinteze. Căci „unghiul de vedere valoric este prezent în conștiința umană încă de la primele ei manifestări", iar alienarea este „acel fenomen social negativ, pe care îl resimt oamenii încă din perioada istorică în care au apărut contradicțiile sociale"(p. 9,10).

2. Ceea ce atrage în primul rînd atenția în volumul de față este preocuparea permanentă de a împleti dezvoltările teoretico—metodologice cu analiza datelor semnificative ale unor cercetări diverse (etnologia, antropologia, folclorul, psihologia individuală și socială, istoria economiei, etnografia, istoria tehnicii și a artelor, sociologia, politologia etc.), într-o încercare de a defini trăsăturile esențiale ale societății și culturii tribale: structura și etosul comunitar, vitalismul sau valorizarea vieții, libertatea manifestată în joc, rîs, spirit critic, precum și voința de modelare sau *voința de* valori a *omului primitiv* (p. 13). O bibliografie imensă, din diferite spații culturale, și o amplă polemică cu punctele de vedere interpretative mai semnificative sînt antrenate tocmai în finalizarea elaborării în acest sens. Polemica rămîne însă, în principal, prilej de valorizare, sinteza teoretică întreprinsă de autor aici dovedindu-se deschisă la elaborările conceptuale și metodologice majore propuse de etnologi (de etnologia structuralistă îndeosebi) și de filosofi ai istoriei și culturii. „Structuri, funcții, valori" și, respectiv, dialogul cu structuralismul, funcționalismul și abordările antropologice și sociologice ale valorii, constituie contribuții de metodologie și axiologie totodată, temeiul teoretic al părților următoare ale lucrării, de fapt al analizei efective a culturii primitive.

Punctul de vedere al autorului este, credem, rezultatul unei sinteze reușite ce pune laolaltă sociologia culturii și axiologia în perspectiva unei filosofii marxiste a culturii. Tocmai de aici și corelația valorilor cu problematica existențială: „Morala sau arta, religia sau gîndirea sînt în esență cultură, adică *răspunsuri* la problematica existențială. Pentru ca să vedem limpede această trăsătură *primară* și *comună* tuturor faptelor de cultură, trebuie să uităm o clipă diferențierea valorilor. Pentru cultura primitivă, lucrul este cu atît mai ușor de făcut cu cît procesul de diferențiere sau autonomizare este de-abia la început. Valorile morale sau religioase, artistice sau teoretice sînt încă bine prinse în trunchiul comun, în atitudinea existențială, în exprimarea deschisă a necesităților vitale" (p.84). Mai mult, pentru primitiv orice „plăsmuire culturală" este necesară, existențială: căci „mitul sau fabula, stîlpul totemic sau ceramica antropomorfă, dansul cinegetic sau tabu-ul îi sînt tot atît de necesare ca și armele, adăpostul sau uneltele", el trăind nediferențiat „implicația dialectică dintre Valoare și Necesitate" (p. 84,85).

Tocmai această nediferențiere caracterizează „lumea" din „lumea culturii primitive", de fapt culturile arhaice, la nivelul diferitelor lor forme (mit, artă, morală, viziune despre lume), precum și formele coeziunii sociale. Raporturile de rudenie, de pildă, (așa cum o argumentează o întreagă epocă din cercetarea etnologică) constituie un fenomen cultural și nu biologic: pentru că funcționează „ca raport economic, politic, ideologic etc., rudenia funcționează și ca o *formă simbolică*, prin care se exprimă conținutul vieții. Ea este un limbaj general în care sînt traduse raporturile *dintre* oameni și raporturile dintre oameni și natură" (p.125). Și mai edificatoare pentru ceea ce autorul a numit „implicația dialectică" a valorii și a necesității este configurația viziunii despre lume în societățile tribale. Această viziune „vădește o puternică *înrădăcinare* în existență. În locul căutării unei « alte » lumi sau « alte » vieți, viziunea arhaică exaltă valoarea *acestei* lumi, a *acestei* vieți... gîndirea primitivă își are rădăcinile în problemele de viață, în fenomenele — uneori reale, alteori fictive — care îi apar primitivului ca hotărîtoare ...

Omul arhaic n-a putut avea o viziune științifică, obiectivă, impersonală despre lume, ci antropologizantă, antropomorfică. Gîndirea nu pornește de la curiozitate față de natură... ci de la nevoia și dorința de a instala omul în lume" p.162).

Marcînd și mai pronunțat atașarea mentalității primitive de viață, în polemica cu interpretările eshatologice, autorul pune în atenție cîteva idei-program pentru înțelegerea „lumii" din culturile arhaice: a) pentru primitiv, mitul „este necesar nu din punct de vedere estetic sau teoretic, ci din punct de vedere vital sau existențial"; b) primitivul nu cunoaște eshatologia, întrucît „orizontul lui temporal este alcătuit din timp originar și prezent", mai mult, „înrădăcinarea existențială a primitivilor este atît de puternică, încît nu îngăduie... o supapă imaginară consolatoare"; c) sensul „salvării" este „altul decît cel care figurează ca noțiune centrală în religiile soteriologice sau ale «mîntuirii»; d) primitivul „consideră că agenții supranaturali îi sînt foarte puțin superiori sau deloc"; e) „valorizarea vieții sau vitalismul pe care l-am găsit ca atitudine fundamentală în viziunea despre lume a societății tribale este prezent în practicile magice și credințele primitive"; f) în gîndirea primitivă aflăm „rudimentele unei viziuni axiologice dialectice, în care valoarea se întrepătrunde cu nonvaloarea" (p. 163, 165, 178, 188, 206, 149).

Toate acestea constituie structuri ideatice ale unei ample sinteze într-un bogat și variat material oferit de etnologie, mitologie, psihologie, sociologie, de studiul îndelungat al culturilor primitive, ș.a. Atrage atenția modul de investigare dialectică a conținutului folclorului, miturilor, datinilor, creației artistice etc. și de desprindere a unor particularități ale „gîndirii primitive" în corelația ei cu comportamentul obișnuit. Un dualism *sui generis* — consideră autorul — este constitutiv valorizării vieții, este „expresie a axiologiei arhaice" (p. 248), chiar modalităților arhaice ale creației și începuturilor unei conștiințe critice (p. 268).

Studiul viziunii despre lume a societăților arhaice se finalizează într-o substanțială analiză a artei și folclorului acestor societăți, analiză dominată de preocuparea desprinderii unității dintre valoric și existențial, caracteristic și religiei primitive și gîndirii arhaice, precum și conștiinței critice ce străbate creațiile din culturile societăților tribale. „Ceea ce vrem să încercăm — mărturisește autorul — este să cuprindem arta și folclorul primitiv în întregul culturii și, totodată, să le legăm de specificul vieții tribale, să sesizăm alianța dintre viață și artă, dintre Necesitate și Valoare"; căci arta primitivă nu trebuie interpretată „mai ales prin prisma religiei", ci „la nivelul artei universale", ca „o floare originală, cu rădăcinile în viziunea arhaică despre lume" (p. 293).

Tocmai de aceea, bogăția și varietatea din jocurile, serbările, ghicitorile, fabulele, snoavele, povestirile umoristice și satirice primitive apar ca modalități de manifestare umană, importante nu numai pentru etnologia modernă, ci și pentru istoria culturii. Căci arta primitivă, în diferitele ei forme, prezintă sensuri multiple. Dansul și mitul, legenda, cîntecul și proverbul „se integrează în complexul culturii": păstrîndu-și însă specificul și valoarea, „fiecare din aceste specii folclorice participă la feluritele funcții pe care le are cultura în societățile tribale" (p. 299). Arta primitivă nu-i o manifestare instinctivă, întrucît, în toate formele ei, tehnica joacă un rol extrem de important. „Apariția în preistorie a *conținutului simbolic* al obiectelor *bine lucrate* și apariția magiei" arată că, în preistorie omul a căpătat credința confuză că un obiect bine lucrat făcea ca el să aibă mai multă valoare... Simbolismul a fost stimulat de tendința afectivă de a da un sens, o semnificație, oricărui lucru, oricărui fenomen" (p. 302). De aici însă și un „exces de simbolizare, mai ales antropomorfică", la care se va renunța parțial în procesul formării științifice.

Arta primitivă, care „ne oferă pilde excepționale de valori estetice rare" (fantasticul, grotescul, terifiantul), nu e doar plăcere și bucurie, ci și „o necesitate spirituală, în care un rol important îl joacă credința în funcția magică, religioasă a artei" (p.313—314). Numai că, în mod paradoxal, „sacrul împinge spre contrariul lui, spre crearea unor valori estetice profane", cum este, de pildă, totemismul, care, în artele plastice „a prilejuit creații realiste sau semi-realiste" (p. 314).

Etnologia, și întreg studiul culturii primitive — subliniază autorul — „ne evidențiază *sensul existențial al culturii*", pe fondul saltului de la biologic la cultural; căci „prin făurirea uneltelor dar și a artei, a simbolurilor etc. s-a marcat trecerea de la hominid la om" (p.344, 345). Legătura vie dintre mit, artă, folclor, cutume, magie, religie trebuie înțeleasă în perspectiva caracterului existențial al culturii primitive, întrucît creațiile valorice „sînt simultan înrădăcinate în valorile vitale" (p.347).

Continuînd linia lărgirii ariei de cercetare în „problematica gîndirii arhaice", linie marcată de cercetări ale etnologilor, sociologilor, autorul propune o integrare a perspectivelor: nu doar aspectul religios al mitului, ci și structura logică a mitului,

tehnica, instituțiile legale, economice, moravuri, arta primitivă. Preluînd pe baze noi ideea valorizării obiective a „gîndirii primitive", autorul consideră că „s-a făcut o conjuncție între sociologia gîndirii arhaice și istoria cunoașterii", de aceea, este justificat "să extindem perspectiva de valorizare a gîndirii primitive, reliefînd nu numai raționalitatea, ci și conștiința valorică a primitivilor, manifestă în *cunoașterea socială* și *antropologică* (cunoașterea omului)". Toate acestea întăresc și îmbogățesc teza „că între noi și primitivi nu există o deosebire de natură, ci doar de grad" (p. 312), bineînțeles, în ceea ce privește preocuparea pentru dominarea naturii și a vieții sociale. Tocmai de aci și semnificația unui program metodologic dialectic, în perspectiva căruia să putem aprecia „rolul și valoarea diferitelor laturi și căi ale formării și evoluției spirituale a omenirii, fără a neglija nici raționalul, dar nici esteticul sau eticul și nici diferitele însușiri psihice și spirituale (imaginația, fantezia) pe care le-a subapreciat raționalismul dintotdeauna" (p. 318).

3. Relatările de mai sus, bineînțeles, destul de sumare în raport cu amploarea elaborării, pun în evidență o contribuție teoretică remarcabilă în cîmpul filosofiei și sociologiei culturii și totodată un program de abordare determinist-istorică a culturilor arhaice.

Tocmai acest program în acțiune constituie, credem, esențialul, îndeosebi întrucît, împotriva oricăror reducționisme (mai ales cele de tip raționalist și cele iraționaliste), propune o interpretare nuanțată, conformă cu varietatea și complexitatea fenomenului studiat. Într-adevăr, „lumea culturii primitive" prezintă o împletire în toate plăsmuirile (creațiile de diferite tipuri) și interacțiunile ei, între afectiv și cognitiv, nerațional și rațional, mitic și logic, trăire și comprehensiune, sens și nonsens, valoare și necesitate etc. În contextul actual al confruntării viziunilor interpretative, o asemenea abordare deschide, incontestabil, o cale rodnică cercetării tipurilor istorice de cultură, evaluării creațiilor specifice acestora și reașezării lor în înlănțuirea vîrstelor istoriei universale și în matca progresului social și uman.

În obiectiv:

TEORIA CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE

Coordonatori:
Prof. dr. ȘTEFAN GEORGESCU
Conf. dr. MIRCEA FLONTA
Lector dr. ILIE PÂRVU

BUCUREȘTI, EDIT. ACADEMIEI, 1982,
476 P.

CONDIȚIA ACTUALĂ A EPISTEMOLOGIEI OGLINDITĂ ÎNTR-O LUCRARE DE REFERINȚĂ

DE

CONSTANTIN POPOVICI

Apariția lucrării *Teoria cunoașterii științifice* * este și va fi, probabil, încă multă vreme un punct de referință în spațiul nostru intelectual și în ansamblul comentariilor generate de evoluția științelor de-a lungul acestui secol. Ea a ajuns pe mesele noastre de lucru după ani de stăruitoare punere în contact a cititorului român cu orientările ce s-au impus în epistemologia contemporană.

* Asupra acestei lucrări fundamentale — care a fost distinsă recent cu premiul pentru filosofie al Academiei R.S.R. pe anul 1982 — „Revista de filosofie" a mai publicat o recenzie în nr. 5/1983.

Fiind una dintre lucrările teoretice românești de amplă anvergură, care, așa cum cerea plenara din iunie 1982 a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, sînt chemate să dezvolte gîndirea filosofică a materialismului dialectic și istoric, să contribuie la cunoașterea și la înțelegerea mai profundă a legilor obiective ale realității, *Teria cunoașterii științifice* continuă nu numai șirul preocupărilor cercetătorilor de azi, dar și o tradiție mai veche a școlii românești de filosofie, ilustră prin numele acelor care au onorat-o. Cu multe decenii în urmă apăreau amplele sinteze consacrate teoriei generale a cunoașterii (teoria „cunoștinței", cum se spunea pe atunci) sub semnăturile lui P.P. Negulescu, N. Bagdasar, C. Rădulescu-Motru sau lucrările despre logica științei (I. Petrovici: *Vicisitudinile cunoașterii științifice*, în 1932, Al. Posescu, *Logica științei*, partea I, *Epistemologia*, în 1942), în sfîrșit, lucrările, studiile, articolele consacrate filosofiei științei (M. Florian, *Știință și raționalism*, în 1926; Anton Dumitriu: *Bazele filosofice ale științei*, în 1938 etc.). Aceste lucrări de altădată, încercînd la timpul lor să urce spre datul inteligibil de atunci al științei și al filosofiei, nu încetează a fi instructive și profitabile pentru cititorul de azi.

O lucrare de sinteză cum este *Teoria cunoașterii științifice* nu poate evita să se angajeze față de obiecțiile care pîndesc din toate părțile epistemologia, luată ca domeniu de sine stătător și delimitat net cu frontiere ce îl asigură împotriva substituirilor cu alte discipline implicate în descifrarea proceselor cunoașterii. Ea se va angaja, desigur, întîi de toate, la definirea funcțiilor și locului ce revin azi cunoașterii științifice *în ansamblul* modalităților de constituire și de existență a subiectului epistemic (individual și colectiv, istoricește desfășurat). Ne așteptăm, apoi, la descifrarea structurii interne a acestei teorii (delimitarea teoriei *cunoașterii științifice* în interiorul teoriei generale a cunoașterii: delimitarea ei de ideologie, de logică, de filosofie, de metodologie). Literatura epistemologică, inclusiv lucrarea de care ne ocupăm ne pun în gardă, avertizîndu-ne ce varietate de teme deschise întîlnim aici. Un exemplu în acest sens ni-l oferă raportul dintre epistemologie și ideologie. Opoziția și identitatea dintre teoretic (teoretic fie în sensul pe care Marx îl dădea concretului logic, fie în sensul formalismelor din științele contemporane) și ideologic, epurarea teoreticului de ideologic, implicarea indisolubilă a ideologicului în teoretic sînt probleme ce pun viziunea epistemologică asupra științelor într-o diversitate de situații care îngreunează considerabil sarcina unei epistemologii generale. În sfîrșit, o teorie generală a cunoașterii științifice întîmpină și dificultăți izvorîte din lipsa de precizie a singularului *știință*. Pluralitatea *științelor* definește nu numai existența reală a fiecărei științe, circumscrisă de obiectul, de structura și de mijloacele sale de lucru și de expresie, dar și distincțiile — semantic necesare — între diferitele planuri teoretice, metodologice, structurale ale diferitelor științe. Epistemologia se vede pusă, din această cauză, în fața alternativei: sau „epistemologie interioară științelor" (Piaget), întrucît epistemologia generală nu poate da seama pentru totalitatea științelor, sau „epistemologie generală", care substituie pluralului *științe* o știință sau un grup de științe cu funcție de model și de ideal științific. (Alternativă în care se insinuează factori antropologici: fie *speranța* în redobîndirea acelei certitudini absolute pe care o pot oferi științele de tip logico-matematic, fie *credința* că, în evoluția sa, întreaga știință s-ar putea ridica la înălțimea unui asemenea ideal).

Considerațiile de mai sus exprimă, în parte, dificultățile cărora a trebuit să le facă față lucrarea prezentată. La întrebarea dacă ea a reușit în această misiune, răspunsul global este hotărît afirmativ. Chiar faptul că probleme de tipul celor arătate și altele, la care din motive de spațiu nu ne putem referi, se desprind cu prilejul lecturii, demonstrează că întreaga elaborare a lucrării s-a făcut cu conștiința reală a sarcinilor implicate de construcția epistemologică.

Vom încerca să ne fixăm asupra cîtorva din principalele „structuri de rezistență" care justifică reușita acestei lucrări. Începem relevînd concepția judicioasă care pledează pentru posibilitatea unei sinteze epistemologice de ansamblu. Definirea teritoriului propriu al epistemologiei generale, pe de o parte, *corelația sa cu filosofia și metodologia* (în principal), pe de altă parte, determină cadrul de referință al problematicii epistemologice și, în fond, al fiecărei științe. În esență, lucrarea este o pledoarie convingătoare pentru un statut propriu al epistemologiei, pentru posibilitatea unei epistemologii generale și — fapt deosebit de important, ce ține de această dată de sfera largă a culturii — *lucrarea este o pledoarie pentru conștiința naturii cunoașterii științifice*.

Se impune în continuare, să subliniem cuprinsul de *informație erudită*, informație de înaltă competență, adusă pînă la marginea prezentului efectiv, atent filtrată critic, orientativă pentru specialist, dar cuprinzătoare, orientativă și inteligibilă, de asemenea pentru orice om de cultură. Izvoarele epistemologiilor și ale doctrinelor epistemologice apar cu toată claritatea în esența lor de idei și în deosebirile ce le separă ori le

opun. Prezentîndu-le, autorii întreprind o operă de valorizare nu numai prin examen critic ce pornește consecvent de la criteriile materialismului dialectic, dar și prin contrapunerea de alternative și prin semnalarea explicită sau implicită a perspectivelor fertile descoperite în doctrinele epistemologice și în filosofia științei, din care s-au detașat în teorii ale cunoașterii științifice. Constatăm însă cu regret o mare absență din volumul recenzat — *fenomenologia* —, orientare care și-a cucerit un rol bine definit în modul de a gîndi și de a înțelege știința, îndeosebi cea despre om și cultură. Confruntarea de idei și dialogul se desfășoară prin apel la argumente, în spirit riguros, sobru, ireconciliant atunci cînd trebuie să fie, chiar dacă, pe alocuri, refuzurile sînt pronunțate oarecum în grabă. În modul acesta avem într-un volum unitar un tablou cvasi complet, decantat valoric, al curentelor de idei din epistemologia contemporană.

Un merit important al lucrării îl constituie elaborarea criteriilor de evaluare a enunțurilor epistemologice. Această elaborare are loc pe întreaga întindere a lucrării. Cîteva capitole, în care întemeierea filosofică a viziunii epistemologice este abordată direct, contribuie în mod explicit la legitimarea acestor criterii. Este vorba de capitole remarcabile prin precizie și subtilitate, prin lectura probă, degajată de prejudecăți dogmatice și de clanuri facile, a operelor marxiste, lectură operată față în față cu lucrările de specialitate epistemologică. Chiar dacă referirea la materialismul dialectic și istoric nu este totdeauna directă, și nici nu trebuie să fie, spiritul acestei filosofii, în care este concepută întreaga lucrare, asigură calitatea dialogului comprehensiv cu epistemologiile contemporane, analiza obiectivă, exprimarea critică riguroasă și indubitabilă. În spiritul în care este realizată *Teoria cunoașterii științifice*, materialismul dialectic ne apare ca un spațiu intelectual deschis științei în specificitatea și identitatea ei teoretică.

Ținuta superioară a lucrării este asigurată de abordarea exactă, din perspectiva criteriilor dialecticii materialiste, a întregii problematici, ca și corecta referire la faptele și la momentele extrase din istoria și din sistemele de enunțuri ale științei. Aici se ivește încă o dificultate pe care o întîmpină epistemologia generală. În prezent științele, mai ales cele mai bogate în ipoteze situate într-un plan înalt de formalizare și care recurg la un cadru experimental de mare rafinament, științe care tocmai în acest stadiu desțelenesc terenuri epistemologic fertile, devin tot mai greu accesibile cercetătorilor situați într-un domeniu ce le este exterior. De aceea enunțurile epistemologice ce trimit direct la fapte științifice se îndreaptă către nivele ale științei ce nu depășesc deceniul al treilea al secolului actual. Această constatare este validă pentru lucrările cu caracter epistemologic de pe toate meridianele. Incitată de savanți din științele naturii torturați mai ales de coșmarurile validității, epistemologia continuă să „prelucreze" „materia primă" furnizată de încă nesecătuitele depozite ale marilor teorii din prima jumătate a acestui secol. Acest fapt se resimte în lucrările de epistemologie, inclusiv în cea pe care o discutăm. S-ar părea că ne găsim în fața unui paradox ce se va agrava în viitor, provocat de inteligibilitatea tot mai îngustă a științei teoretice pentru nespecialist. În sens restrîns, sintaxa enunțurilor științifice va rămîne, poate, mai accesibilă metalogicianului sau epistemologului decît specialistului din domeniul în cauză. În sens larg, intuitiv și aplicativ-tehnic, însă, semnificația enunțurilor științifice pare a rămîne accesibilă doar specialistului și ermetică pentru acei din afara specialității. De aceea epistemologia generală pare sortită să rămînă la faptele intuitive ale științei, în timp ce epistemologiile regionale, prin coparticiparea la elaborarea lor a specialiștilor științelor, vor beneficia de șanse mai bune. Întrebarea la ce moment al științei ne referim va deveni destul de curînd presantă pentru epistemolog.

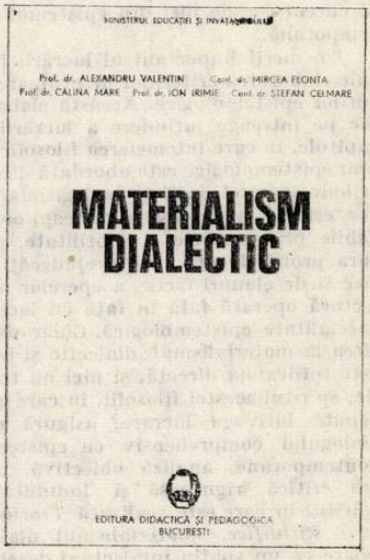
Se pare că nevoia delimitărilor epistemologiei reclamă încă pași mai departe. Lucrarea cuprinde cîteva capitole de metodologie (printre care cap IX, *Cunoașterea experimentală* — formularea capitolului poate deștepta neînțelegeri). Întrucît problemele de metodologie au fost acceptate sub acoperișul teoriei cunoașterii științifice, s-ar cuveni să le apropiem mai mult de nivelul științei actuale. În acest caz va trebui să deschidem spațiu și *teoriei modelării*, modelul fiind astăzi, probabil cel mai important instrument de lucru al tuturor științelor. În această ordine de idei *analogia* ar trebui să se bucure de o tratare privilegiată și, de asemenea, idealizarea, abstractizarea — care nu sînt în exclusivitate demersuri psihologice —, plauzibilitatea, extrapolarea care au devenit instrumente cvasi curente ale gîndirii științifice în toate ramurile. Aceaste metode sînt primele puse în cauză atunci cînd condițiile de validitate nu sînt satisfăcute.

În legătură cu dificultățile ce stau în calea epistemologiei generale, menționate mai înainte, constatăm că, ele sînt înverede și la lectura prezentei lucrări. Faptul că sînt resimțite de autori ca dificultăți demonstrează că avem de-a face atît cu neajunsuri ale tratării problemelor, cît și cu conștientizări și deschideri spre soluțiile pe care epistemologia le așteaptă. Poate că în

confruntarea cu atari dificultăți informația adesea excepțională a autorilor s-ar fi cerut mai curajos însoțită de mai multă *independență a gîndirii*, de o mai pronunțată reflecție proprie asupra științelor, nu neapărat mediată sau girată de autori străini.

Nu putem să nu apreciem eforturile colectivului de coordonare pentru orientarea generală, pentru concepția unitară a lucrării și pentru străduința menținerii la același nivel a tuturor capitolelor, chiar dacă, în această privință, între străduință și reușită au mai rămas unele distanțe. Un merit ce se cade remarcat al lucrării este și acela de a constitui nu numai un răspuns la numeroase probleme ale domeniului, dar și un cîmp bogat în sugestii fertile pentru dezvoltarea teoriei cunoașterii științifice. Așa cum apare în forma editată, *Teoria cunoașterii științifice* este o lucrare reprezentativă pentru nivelul de azi al gîndirii românești în domeniul epistemologiei, nivel întrutotul comparabil cu cele mai bune studii produse azi în literatura de specialitate de peste hotare.

În obiectiv:



ALEXANDRU VALENTIN, MIRCEA FLONTA, CĂLINA MARE, ION IRIMIE, ȘTEFAN CELMARE

MATERIALISM DIALECTIC

BUCUREȘTI, EDIT. DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ, 1982, 406 p.

MANUALUL DE MATERIALISM DIALECTIC

EDIȚIA 1982

DE

ANGELA BOTEZ

Elaborarea unui manual de materialism dialectic este o sarcină de mare dificultate deoarece presupune o largă arie de cunoștințe filosofice, științifice și generale; presupune capacitatea de a pătrunde în profunzimea istoriei filosofiei pentru a putea desprinde de acolo calea pe care s-au născut categoriile și principiile marxismului, dar presupune și familiarizarea cu numeroase confruntări de idei din lumea contemporană, care fac nu rareori din dialectica materialistă centru de atracție sau de res-

pingere și atac. Și nu numai atît, ci și dexteritatea de a aduce materia predată în zona optimă de receptare și interes ale studenților, prezentînd-o cu rigoarea și corectitudinea necesară, în modalități care să ducă nu numai la instrucție, ci și la educație, pentru că dacă filosofia este o profesiune, filosofia marxistă este și o opțiune.

Autorii manualului la care ne referim au reușit la un nivel ce merită bune aprecieri, performanțe în mai toate aceste direcții, deoarece studentul poate afla din manualul de față în ce stadiu a ajuns procesul revoluționării filosofiei în care s-a angajat filosofia marxistă, în ce raporturi a stat și stă materialismul dialectic cu noile descoperiri științifice, care este specificul acestei discipline. Întrucît vom expune doar unul dintre punctele de vedere existente în marginea acestui manual *, ne vom rezuma la o seamă de observații generale și comparative privind structura pe capitole și a componenței colectivelor de autori, bibliografia de bază folosită și, în final, unele aspecte de orientare a conținutului cursului.

Considerăm astfel utilă și semnificativă o comparație, din punctul de vedere al cercetătorului, a structurilor tematice oglindite în „cuprinsul" a trei manuale de materialism dialectic apărute la noi la interval de aproape 10 ani: 1964, 1973, 1982.

Astfel, **manualul apărut în 1964** are 22 autori și următorul *sumar*:

Cap.I. Filosofia — concepție generală despre lume
Cap.II. Dezvoltarea istorică a materialismului în luptă cu idealismul.
Cap.III. Apariția concepției marxiste despre lume — revoluție în istoria filosofiei.
Cap.IV. Materialitatea lumii.
Cap.V. Conștiința — reflectare a lumii materiale.
Cap.VI. Conexiunea universală.
Cap.VII. Legile fundamentale ale dialecticii materialiste.
Cap.VIII. Teoria marxist—leninistă a cunoașterii.
Cap.IX. Categoriile dialecticii materialiste.
Cap.X. Materialismul dialectic și științele contemporane ale naturii
Cap.XI. Critica filosofiei burgheze contemporane (neopozitivismul, existențialismul, pragmatismul, neotomismul).

— **Manualul din 1973** *are 8 autori și următorul sumar*:

Secțiunea I

Cap.I. Obiectul filosofiei
Cap.II. Apariția marxismului — revoluție în filosofie.

Secțiunea a II-a

Cap.III. Materialitatea lumii
Cap.IV. Spațiul și timpul
Cap.V. Sistem și structură
Cap.VI. Determinismul
Cap.VII. Determinism și libertate.
Cap.VIII. Devenirea universală
Cap.IX. Reflectare și conștiință.

Secțiunea a III-a

Cap.X. Introducere
Cap.XI. Dialectica procesului cunoașterii
Cap.XII. Limbă și cunoaștere
Cap.XIII. Teoria adevărului

— **Manualul din 1982** *are 5 autori și următorul sumar*:

Partea I:

Cap.I. Obiectul și funcțiile filosofiei
Cap.II. Apariția marxismului — o revoluție în filosofie
Cap.III. Concepția materialist dialectică despre materie
Cap.IV. Conexiunea universală. Sistemicitatea existenței
Cap.V. Determinismul
Cap.VI. Dialectica devenirii
Cap.VII. Fenomenul conștiinței

Partea a II-a

Cap.VIII. Obiectul și problematica teoriei cunoașterii
Cap.IX. Dialectica concretului și abstractului, empiricului și teoreticului în cunoașterea științifică
Cap.X. Teoria adevărului.
Cap.XI. Dialectica dezvoltării istorice a cunoașterii și a progresului științific.

Comaparția între structurile celor trei versiuni și între referințele semnificative de ordin bibliografic ne permite să remarcăm o oarecare stabilitate a structurii cursului și a autorilor principali, în același timp cu: (a) o lărgire substanțială a ariei bibliografiei și o modernizare pronunțată a ei în ultimele două manuale, din 1973 și 1982, cu referiri mai substanțiale la literatura filosofică românească. În manualul din 1964 există însă un paragraf intitulat „Gîndirea social—politică și filosofică premarxistă în România", care, actualizat, nu ni s-ar părea de prisos nici pentru manualele care se elaborează acum. Se constată, de asemenea, o creștere sensibilă a numărului oamenilor

* Textul de față reprezintă unul dintre referatele ce au deschis dezbaterea asupra manualului în obiectiv, organizată de Secția de filosofie și logică a A.S.S.P. (v. p. 283).

de știință citați. Considerăm însă că ponderea și prezența teoriilor acestora sînt relativ prea mari față de concepțiile actuale elaborate de filosofi în legătură cu tematica pusă în discuție. Lucrarea apărută în 1982 are, între altele, meritul de a aduce în atenție procesul dezvoltării marxismului în contemporaneitate, nemaifiind eludate contribuții precum cele ale lui A. Gramsci, Lukács și alții.

(b) Se remarcă un efort evident de a sistematiza mai judicios capitolele prin împărțirea pe secțiuni și părți. În cazul manualului din 1982 există numai două părți, primele două capitole cu caracter introductiv fiind incluse în prima parte, deși natura și funcțiile conținutului lor pentru tematica întregului manual le-ar fi recomandat o detașare într-o parte sau secțiune separată. Vom nota iarăși că terminologia folosită evită inexplicabil, în titlurile capitolelor, conceptul de ontologie, gnoseologie. etc.

(c) Scăderea numărului de autori de la 22 (în 1964) la 8 (în 1973) și apoi la 5 (în 1982) — dintre care trei: Al. Valentin, M. Flonta, Călina Mare sînt prezenți în elaborarea celor trei manuale — este, din punctul nostru de vedere, un progres deoarece considerăm că un curs universitar trebuie să fie o lucrare de autor. Nu este și nu poate fi vorba ca fiecare autor să dea o viziune proprie asupra materialismului dialectic, ci fiecare să poată dezvolta și articula în cea mai bună manieră de care este capabil conținutul definitoriu al cursului. Nu credem în capitolele de manuale și de tratate filosofice scrise fără personalitate pentru a obține așa-zisa perspectivă standard. Nu de alta, dar în filosofie acest standard impersonal există mai puțin chiar decît în alte științe. După cîte putem constata din lucrările apărute, lipsa amprentei personalității autorului asupra capitolului pe care-l scrie nu înseamnă decît înlocuirea acesteia cu amprenta de împrumut a uneia sau a mai multor personalități mai puternice decît a lui, să zicem, Piaget, Popper, Gonseth etc., care se infiltrează uneori poate chiar nedorit în expunere. De aceea *unitatea, ce se cere păstrată*, în prezentarea principiilor materialismului dialectic nu trebuie să desființeze modalitatea specifică de expunere a lecțiilor cursului. Eterogenizarea ce se produce prin cuplarea diferiților autori, aleși pentru a se acoperi uneori chiar și aria geografică a țării, rupe cursivitatea cursului predat. Chiar faptul că trimiterile bibliografice se fac cu un anumit specific de la autor la autor poate încurca studentul. Ar fi mai rațional, credem, să se accepte apariția mai multor versiuni ale cursului, care să se și concureze între ele în vederea stimulării reciproce între autori. Astfel și geografic, toate colțurile țării vor avea șanse să aducă în atenție ce au mai bun în materie de predare a materialismului dialectic. Autorii ar putea să introducă noțiunile de bază folosite în curs așa cum cred ei mai nimerit, să respecte o anumită logică a expunerii — care întotdeauna are un anume coeficient de personalitate — și să urmărească aceeași finalitate, subsumată bineînțeles celei generale de a face cît mai util cursul universitar pentru asimilarea materialismului dialectic.

Cu privire la conținutul teoretic-ideologic al manualului din 1982, ne vom referi doar la cîteva aspecte, și anume la modalitatea eficientă în care introduce el noțiunile principale ale disciplinei predate. Sînt bine prezentate, credem, în manual conceptele de *materie, mișcare, spațiu, timp, parte-întreg, necesar-întîmplător, posibil-real-probabil, cauză-condiție-efect, necesitate-libertate, lege, contrarii, concret-abstract, empiric-teoretic, adevăr-cunoaștere*, fără de care nu s-ar putea face comprehensibilă concepția materialist-dialectică. După citirea sumarului apare însă o întrebare: de ce manualul se numește de materialism dialectic, cînd numai două capitole (II și III) anunță că se ocupă de etapa marxistă a evoluției filosofiei, celelalte ar sta tot atît de bine într-un manual general de filosofie. Desigur că, după conținut și după tipicul problemelor puse, un cunoscător în ale filosofiei își dă seama că este vorba de marxism. Totuși, întrebări precum: de ce „Obiectul și funcțiile filosofiei în general" și „Concepția materialist-dialectică despre materie", cînd și un capitol și celelalte pornesc de la un istoric ca să ajungă apoi la specificul marxist al temei.

Apoi, tocmai pentru a reda adecvat specificul concepției marxiste, teoria existenței nu poate fi redusă la filosofia științelor exacte, sau uneori la o filosofie a naturii sui generis. De fapt, deschiderea ontologică pe care o face Marx este produsă prin centrarea mișcării dialectice a conceptelor filosofiei în jurul unui obiect anume: „omul social în lume", prin postura inedită în care este situat raportul om-societate-istorie. Fiind piesa de rezistență și dovada de originalitate a marxismului, ontologia socială nu trebuie să fie separată de ontologia naturală, în predare, dacă nu dorim să ajungem la trunchierea sau denaturarea specificului materialismului dialectic și istoric ca unitate indestructibilă. Filosofia marxistă nu se poate reduce la filosofia științei și mai puțin nu trebuie să fie raportată exclusiv la științele fizico-matematice. Desigur, ea are o mare deschidere față de cunoașterea din științele naturii, dar nu exclusiv spre ea, cunoașterea socială, acțiunea po-

litică, creația artistică etc. sînt orizonturile la care trebuie cu necesitate raportată.

Ni se pare de apreciat tratarea specială, în manual, a conceptului de „sistem" în legătură cu „conexiunea universală' și cu conceptul de „structură". S-ar cere însă referiri și la alte noțiuni cu mare circulație în știința, filosofia și cultura contemporană și care, în același timp, sînt semnificative pentru dezvoltările creatoare ale concepției materialist-dialectice și istorice asupra lumii, cum ar fi: *revoluție, comunicare, informație, paradigmă, valoare* etc.

Dacă considerăm filosofia ca un demers cognitiv cu specific *totalizator* și de *problematizare*, ca un act constructiv al spiritualității umane deschizător de largi *orizonturi conceptuale*, ca un proces *critic valorizator* cu funcții acționale și culturale *integratoare*, atunci finalitatea învățămîntului superior de filosofie va trebui să fie formarea unui bagaj solid de cunoștințe filosofice secondat de atitudini și aptitudini care să poată servi această specialitate cu caracteristici distinctive.

Manualul recent supus dezbaterii se cere apreciat cu necesitate deci în lumina imperativelor procesului de instrucție filosofică și educație marxistă universitară. Întrucît observațiile de mai sus ne-au fost sugerate tocmai de nivelul ridicat al lucrării la care ne referim, trebuie să încheiem cu sublinierea importantului pas înainte marcat prin publicarea acestei versiuni a manualului de materialism dialectic, reprezentînd un punct de referință și de plecare pentru viitoarele cursuri universitare de filosofie în țara noastră.

În obiectiv:

GHEORGHE VLĂDUȚESCU

MODERNITATEA ONTOLOGIEI ARISTOTELICE

Aristotelismul ca filosofie a individualului

CLUJ-NAPOCA, EDIT. DACIA, 1983, 222 p.

ACTUALITATEA FILOSOFIEI ANTICE

DE

ION BĂNȘOIU

Modernitatea ontologiei aristotelice este de fapt supratitlul unei lucrări despre „aristotelism ca filosofie a individualului", publicată recent la Editura Dacia în colecția „Istoria filosofiei universale". Noua apariție vine să întărească cu trăsături noi bunul renume dobîndit de-a lungul anilor prin numeroase cărți și studii filosofice de Gheorghe Vlăduțescu, profesor de filosofie veche la Universitatea din București.

Deosebit de versat în chestiuni subtile de metafizică aflate actualmente în discuție, autorul se întreabă cu gravitate dacă și în ce fel primele mari dispute filosofice dato-

rate antichității eline pot participa real și folositor la cele pe care umanitatea le încearcă azi. Întrebarea este astfel pusă încît numeroasele contexte în care apare accentuează legitimitatea ei, fondul ei, la rîndul lui filosofic. Răspunsul, atîta vreme cît nu urmează entuziasmul facil al celui ce pledează necondiționat pentru lucrul de care se ocupă și nici nu este suspendat cu scepticism din îngustime metodologică, rămîne a fi o demonstrație aplicată și, astfel, grăitoare. Gh. Vlăduțescu ține să scoată în relief ,,modernitatea ontologiei aristotelice", dovedind prin mijloacele cercetării erudite că aristotelismul în calitate de filosofie a individualului ni se prezintă, pe de o parte, ca expresie fundamentală a căutărilor filosofiei grecești iar pe de alta se situează în plină actualitate.

Discuția pe o astfel de tematică se poartă în *Preliminarii*.

Mai întîi în atenția autorului stă finalitatea propriei noastre cercetări. În tratare ,,narativistă" filosofia greacă ar avea parte dinspre noi de un interes ,,numai istoric". ,,Dar noi nu coborîm în vreme doar, și, poate, nu în primul rînd, pentru a ști cum trăiau și gîndeau în și pentru sine cei vechi. Drumul în jos nu are ca scop numai și, poate, nu în primul rînd, să ne ducă în alte «cercuri» ale existenței noastre istorice. Coborîm în timp pentru a ne regăsi în devenirea noastră, coborîm pentru a urca; drumul în jos se supune drumului în sus" (p.14).

Teza ,,contemporaneizării" exprimă un deziderat îndreptățit, nutrit de mult și ,,realizat" în multe forme, dar față cu ea, fie și luată numai ca poziție de principiu, ar exista sub aspect metodologic obiecții importante pentru că închide anume presupoziții ce pot deveni active tocmai în cadrul unei inițiative aplicate. O astfel de încercare presupune de regulă că reconstituirea în termeni proprii a teoriilor înaintașe este fapt încheiat și că sarcina ce ne rămîne este de a discuta adevărurile lor în termenii noștri. Azi, această supoziție provine din aprecierea că experiența benefică a direcției analitice de interpretare datorată școlii germane de filologie clasică de la sfîrșitul secolului trecut, tocmai prin rezultatele excelente oferite, este consumată și se înlătură spontan posibilitatea ca unele dintre principiile ei să nu se fi perimat, în timp ce multe dintre cunoștințe să fi fost depășite. Apoi se preferă interpretarea concepțiilor celor vechi în sensul unui evoluționism reducționist, astfel încît perspectiva finalității istoric dobîndite epuizează semnificația lor, ignorîndu-se faptul elementar că motivația și limitele oricărei doctrine aparțin exclusiv epocii, ceea ce, dimpotrivă, îndrumă spre o interpretare mai mult comparativistă.

Parcă prevenind astfel de obiecții, ca și multe altele ce se pot face pe aceeași linie, Gh. Vlăduțescu caută să ajungă, prin sugestie hegeliană, la o interpretare *esențializantă*, în care atît continuitatea cît și discontinuitatea să apară *deopotrivă* în dimensiune istorică (,,fiecare filosofie continuă și este continuată") și logică (fiecare ,,se prinde într-un sistem de dezvoltare"). De fapt ne propune un foarte ingenios model de considerare a întregii filosofii grecești, încercînd să vadă în ea o zonă a reflecției unde se experimentează *„ipoteze"*. Această modalitate extrem de modernă de vizare a domeniului este posibilă dacă ne luăm libertatea de a considera ,,tezele" filosofilor greci, ipoteze, iar modelele explicative, aplicații, experimente teoretice, și dacă determinăm în același timp cu toată rigoarea posibilă, cadrul de experimentare, care este cultural. Ideea va fi propriu-zis dezvoltată în legătură cu opera lui Platon dar autorul observă, în treacăt, că ,,filosofia greacă oricît pare de neunitară la prima vedere, este, în devenirea ei de o coerență uluitoare. Aici se încearcă o nouă ipoteză, acolo alta; într-un loc și într-un timp se pleacă de la o presupoziție care face posibilă o anumită încheiere, pentru ca în altă școală să se plece de la un postulat diferit, uneori opus, care să ducă la o concluzie convergentă celeilalte. Capeți impresia stranie că se experimentează parcă după un plan anume în care sarcinile de investigație sînt astfel împărțite încît rezultatele să se unească de la sine" (p. 27).

La drept vorbind, chestiunea de conținut dezbătută în ,,preliminarii", dacă nu cumva întreaga filosofie greacă *poate* fi privită ca filosofie a individualului, nu avea cum să-și găsească un suport mai potrivit. Problema însăși comportă mari dificultăți chiar prin punere, căci depășește sfera preocupărilor ,,tradiționale" pe direcția sintetică. Ea constă, în principal, în întrebarea dacă explicarea lumii vizibile, generate, este identificabilă ca scop informal al întregii cercetări filosofice grecești, dacă rostul planului metafizic nu este, pentru greci, în primul rînd de a explica, chiar dacă în ordinea *„în-temeierii"*, planul fizic. În sensul acesta se încearcă o demonstrație. Și ea este, în sine, foarte dificilă căci ceea ce este evident pentru stadiul începuturilor devine aproape indiscernabil mai tîrziu.

Calea de analiză găsită este de a introduce ,,în avans" distincția planurilor *fizic* și *metafizic* și de a urmări jocul, mai întîi discret, apoi din ce în ce mai clar pe care presocraticii îl fac reflectînd pe ambele planuri. Asta cu toată grija ca ,,metoda" să nu le falsifice gîndirea, ordinea ei interioară,

ci să evidenţieze naşterea, consolidarea şi funcţia explicativă a planului formal, „metafizic". În cazul monismului ionian, în speţă al milesienilor şi al lui Heraclit se precizează cu claritate că principiul, conceptul unităţii „formale" a lumii este prin condiţia lui de inteligibilitate factor explicativ iar pentru pluralismul pythagorician este folosită, cu acelaşi sens demonstrativ, celebra teorie a generării lucrurilor din numere, fiind subliniată la nuanţă condiţia de „model" a principiului-număr. În ce-l priveşte pe Parmenide, dificultăţile au fost mai greu de depăşit căci fragmentele rămase nu permit stabilirea unei relaţii între cele două planuri de „existenţă şi inteligibilitate", de astă dată nu numai distincte dar radical separate. Totuşi se consideră că relaţia era scopul, „ipoteza iniţială", neconfirmată însă de modelul final, şi în sprijin este invocat singurul context favorabil, o anume interpretare aristotelică din *Metafizica* (986 b 18). Situaţia apare mai limpede, din motive diferite, în cazul pluralismului anaxagorian şi celui democritian, teorii ce în esenţă conciliază între inteligibilitatea fizică şi cea metafizică. Punctul de maximă tensiune îl reprezintă, firește, platonismul, căci „Platon are mai mult ca oricînd în timpul său conştiinţa gravelor dificultăţi ale ipotezei principiului cu structuri universale în sine, ca model al lumii".

Atît pentru Platon cît şi pentru Aristotel, Gh. Vlăduţescu se foloseşte cu idee nouă de metoda şi roadele „exegezei genetice". Consideră că platonismul ajunge să fie marea sinteză a filosofiei greceşti prin întreprinderea sa „critică", respectiv prin „dramatica revizuire" ce urmează „negativului" dar programaticului dialog Parmenide. În dialogurile premergătoare vede o operă de construcţie fără conştiinţă programatică, un „dogmatism metodic", în care ipoteza „separării ideilor într-un orizont închis prin condiţia transcendenţei absolute", se precizează în multiple determinări şi observă că dificultăţile se adună „de la un dialog la altul, cu o surprinzătoare indiferenţă din partea filosofului" (p. 29). Rezumatul din Republica VI schematizează la extrem această ipoteză (atît de necesară pentru salvarea principiului în condiţia sa de existenţă în sine şi de model), şi o face, astfel, aptă de verificarea cea mai severă prin repunerea tuturor problemelor. În primul rînd pe cea a non-existenţei, noţiune „pînă acum doar eludată, nici negată nici pusă în termenul existenţei". Reconstrucţia se află în stadiul ei decisiv atunci cînd în *Sofistul* ideile sînt reduse la cinci genuri supreme *(Fiinţa, mişcarea* şi *repaosul, identitatea* şi *alteritatea)* astfel încît prin aşa numita „mişcare logică" să se formeze un sistem centrat în fiinţă. Presupunînd respectivele cupluri, existenţa este într-o unitate concretă cu non-existenţa şi ajunge „termenul central, conceptul unic al reconstrucţiei, semnul principiului în sine...". Deşi ilustrează o încercare ratată, conceptul de „participare" elaborat „pentru mecanismul atît de greu raţionalizabil al generării", i se relevă a fi „cu atît mai semnificativ în ordinea filosofiei greceşti ca filosofie a individualului" cu cît evidenţiază atît intenţia cît şi conştiinţa critică în faţa marii dificultăţi.

Aristotel este tratat, desigur, aparte dar în aşa fel încît „concepţia" sa apare ca o proiecţie esenţială a întregii filosofii greceşti, a „întregului sistem în dezvoltare" şi, în adevăr, la lectură rămîne impresia că mai toate dezvoltările încercate în aristotelism sînt parcă „prinse" în reţeaua strînsă a acestuia, Se arată că filosofia aristotelică în căutările ei reuşeşte să fie o a doua sinteză, o mare încercare şi un punct culminant. Ca şi Platon, Aristotel regîndeşte tot şi o face în perspectiva unei teorii a existenţei care urmează să fie reîntemeiată. Scopul intim este de a o centra într-un concept „necontradictoriu al principiului", tocmai în „reconstrucţia individualului", urmîndu-se tradiţia filosofiei greceşti „de la Thales pînă la Platon căci toată drama se juca în vederea legitimării logice (punerii în termeni de inteligibilitate) a generării şi deci a individualului" (p. 37).

Gh. Vlăduţescu găseşte că aristotelismul angajează, în principal, doi termeni înnoitori : *conceptul metafizicii* şi *conceptul substanţei*.

O problemă de fond, anterioară celorlalte, este dacă aristotelismul descoperă şi instituie „metafizica" în conceptul ei ; în plus, ce l-a aruncat pe Aristotel în căutarea ştiinţei „fără nume" şi care este în final condiţia acesteia în ansamblul sistemului?

Concluzia rezumată este că „filosofia primă se construieşte pe sine pentru a reconstrui altceva". Deci filosofia primă nu este autonomă într-o schematică care să o susţină în această poziţie. Multiplele definiţii de care se bucură, „adesea contradictorii şi ambigue", exprimă dialectica cercetării, căutările fiind la rîndul lor elemente ale sistemului : „căutînd, Stagiritul construieşte". O lumină clarificatoare aduce cartea XII a *Metafizicii*, care este un rezumat fundamental al căutărilor. În înţelesul ei de otologie formală filosofia primă întemeiază şi are „autonomia pe care trebuie să o aibă temeiul în raport cu întemeiatul".

Tot pe această temă Gh. Vlăduţescu stabileşte în spirit aristotelic că „filosofia este şi logică, unind în sine logica minţii şi logica

lumii", iar conceptul ei „impune o reconstrucție aparte în care două logici să devină una" (p. 44), urmînd să spună apoi, că „ființa metafizicii ca formă logică este logica pură".

Principalul este că în primele cărți ale *Metafizicii*, dorind să fixeze filosofia în conceptul ei, Stagiritul experimentează neîncetat; cu particularitatea însă că o face coordonat, astfel încît „multele ipoteze sînt tot atîtea determinări ale filosofiei". Fără a-l contrazice cu totul pe Pierre Aubenque, dar spre deosebire de el, în această viziune se precizează ideea că aristotelismul „primelor cărți" este un veritabil „program filosofic", constructiv prin sensul căutărilor și consistent prin anume rezultate și încheieri, la rîndul lor intens problematizatoare. Dacă aristotelismul nu cade în sistematicism, nu este un sistem rigid, prevede în schimb o sistematică în abordare, experimentează cu un sens ce se întărește treptat. Astfel, finalitatea metafizicii ar fi o reconstrucție în care termenul central să fie *substanța*, adică individualul.

Termenii prin care căutările se leagă astfel încît metafizica dobîndește acest sens sînt *principiul*, *cauza* (primele cauze), *divinul*, *gîndirea în sine*, *ființa ca ființă*.

Dezvoltările teoretice consacrate acestora sînt analizate pe rînd și puse în perspectiva, ce devine clară, a întregii alcătuiri și surprinde admirabila forță de sinteză.

Principiul este ceea ce întemeiază cunoașterea ca relație, „obiect intențional al ei". Ființa, care este principiu în cel mai veritabil înțeles, este subiectul prin excelență, iar „atributele sînt inteligibile numai întrucît sînt ale ei". A fi este anterior lui „a fi în identitate cu sine, lui a fi în condiția infinității, ori în cea a necondiționării". Această observație deosebit de semnificativă în înțelegerea de adîncime a aristotelismului este pusă în valoare printr-o interpretare „fundamentalistă" a criticii pe care Aristotel o face ideii de transcendență. Dacă nu este transcendent „principiul nu poate fi nici imanent" (p. 60) și el va fi subiectul, întregul „concret", sinteza, adică substanța. Generarea substanței este dovedită, capătă inteligibilitate doar deslușind dialectica intimă a celor trei principii constitutive (materie, formă, non-formă), care „nu comunică dar se dedublează în sine, fiecare în sine" în cadrul raportului. Hilemorfismul indică centrarea filosofiei aristotelice în individual, lucru dovedit și de ultimele reluări din *Despre suflet*.

În legătură cu primele cauze se face o observație de fond: deși deosebite oarecum din perspectiva substanței „ele par ca niște funcții ale acesteia — comunică, interferează, își schimbă identitatea chiar - de aceea trei dintre ele pot constitui același lucru" (formă, eficiență, finalitatea).

Problematica divinului o întregește pe cea a metafizicii, punînd în examen cele mai mari dificultăți pe care chiar asimilarea „fizicii" le ascunde ca proiect. Așa este, spre pildă, problema conceptualizării izvorului mișcării. Apoi, statutul ontologic al „Unului" și „Bine"-lui. Divinul deschide o zonă de „experimentare" în care greutățile înțelegerii teoretice sporesc, îndemnînd la cercetarea lumii, a substanței.

Enigmaticul concept al „gîndirii în sine" exprimă „universalitatea raționalității, valoarea ei primară neputînd fi desfăcută de principiile înseși" (p. 133).

Ființa ca ființă este termenul care desăvîrșește construcția metafizicii, este *substanța* în ordine „metafizic-formală". În virtutea lui, este posibilă trecerea de la ontologia formală la cea materială și apoi la ontologii regionale (p. 146) întrucît ca „substanță" face posibilă unitatea materiei cu forma. Ființa ca ființă este nedeterminată numai întrucît este sistemul tuturor determinărilor „și prin ea programul ontologiei apare ca o sarcină infinită" (p. 148).

În fine, *Conceptul substanței* „adună parcă toate dificultățile și nesiguranțele", dîndu-le o formă paroxistică (p. 149). Substanța este ipoteza aristotelică de maximă forță teoretică. În consecință, trebuie urmărită capacitatea ei de reconstrucție în toate planurile existenței. Cu privire la ea nu se poate spune că are existență sau un anume grad de existență. Substanța este subiectul prin excelență, axul teoretic la care ne raportăm atunci cînd gîndim trecerea, fie generarea fie coruperea. „Centrală fiecărui orizont, celui metafizic, celui fizic, celui logico-gnoseologic, substanța este conceptul unificator pentru toate, este conceptul care face posibil sistemul ... sistemul concret al substanței, adică al individualului ca totalitate, al individualului ca întreg" (p. 220). Urmărind-o în orizonturile unde devine temei explicativ, autorul încearcă să deslușească cît mai exact ceea ce este sistem în ceea ce, de fapt, este și deschidere căci „șansa de legitimare a metafizicii a fost intrarea în individual". Cînd metafizica „a pierdut

realul, a fost părăsită". Aristotelismul genuin este totuşi ilustrativ pentru istoria pozitivă a metafizicii, pentru efortul de a prinde realul şi de aceea, eşecul nu i-a fost „nici pregătit nici prezidat de Aristotel" (p. 221).

Întreaga carte este construită de Gh. Vlăduţescu pe modelul modelului, adică este la rîndul ei o ipoteză. O ipoteză extrem de bine întreţinută prin argumente şi metodă; prin multă ştiinţă dar o ştiinţă fecundă, supusă unei viziuni deplin motivate în interogaţia actuală. De aceea convinge. În ce-l priveşte, „*actualizarea*" pare a fi dată în primul rînd de contactul profund cu altă experienţă intelectuală decît a noastră, nu atît asimilată cît *comparabilă*. În consecinţă, nu scoate probleme sau soluţii din contextul lor dat, ci caută să privească întreg acel cîmp problematic din unghiul de percepţie intelectuală în care el devine rezonant cu propria noastră reflecţie şi capacitate de a ne întreba cu sens, în actualitate.

REPERE BIBLIOGRAFICE

* * * *Raţiune şi credinţă*. Coordonatori: Gh. Vlăduţescu şi Septimiu Chelcea, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1983, 408 p.

Apărut recent în Editura ştiinţifică şi enciclopedică, volumul *Raţiune şi credinţă* a fost conceput de autori ca o încercare de cuprindere şi dezvăluire „a cît mai multor sensuri ale credinţei în raport cu raţiunea" (p. 10). În cuvîntul său lămuritor, Gh. Vlăduţescu precizează astfel ideea volumului: „Cel mai puternic secole de-a rîndul, sensul religios al credinţei nu este şi singurul". Dialecticieni prin opţiune şi formaţie, autorii contribuţiilor incluse în volum întreprind analize pertinente şi aprofundate ale sensurilor celor doi termeni, urmărite în diversele lor ipostaze şi momente istorice, teoretice şi practice. Larga deschidere istorică asupra temei apare echilibrată prin raportarea constantă la coordonatele ştiinţei şi conştiinţei contemporane, la reperul filosofic şi metodologic comun al materialismului dialectic şi istoric. Volumul cuprinde un număr de 12 studii ale căror titluri sînt grăitoare pentru amplitudinea structurii lui tematice: *Ştiinţă, credinţă şi valori — aspecte epistemologice* (de Ilie Pârvu); *În căutarea unei „noi alianţe"* (de Vasile Tonoiu); *O artă aservită şi eliberată* (de Ion Ianoşi); *Aspiraţia spre demnitate în faţa morţii* (de Septimiu Chelcea); *Structuri antropologice şi fapte de credinţă* (de Vintilă Mihăilescu); *Credinţe religioase în culturile nescrise* (de Ion Goian); *Raţiune şi credinţă în filosofia evului mediu — Averroes şi Thoma* (de Gh. Vlăduţescu); *Natura şi cunoaşterea faptului religios în religiologia fenomenologică* (de Cristian Petru); *Aspecte ale modernizării credinţei în teologia radicală americană contemporană* (de N.I.Mariş); *Credinţe şi rituri legate de foc, apă şi pămînt în cultura veche românească* (de Ion Chelcea); *Elemente de raţionalism axiologic în conştiinţa poporană românească* (de Ilie Bădescu); *Raţionalism şi umanism în cultura veche românesacă* (de Gh.Al.Cazan).

Ocupîndu-se de semnificaţiile credinţei în studiul ce deschide volumul, Ilie Pârvu ia ca punct de plecare vederile remarcabile ale lui Mircea Florian din *Misticism şi credinţă* (1946) şi conchide, împotriva unui raţionalism abstract şi a raţiunii pe care o întemeiază, că o disciplină ştiinţifică „deşi în evoluţia sa se separă tot mai mult de «credinţă», sau o reconstruieşte şi fundamentează pe elemente pur raţionale... nu se poate totuşi separa şi autonomiza complet de domeniul valorilor" (p. 32).

Într-un studiu de mare densitate semnat de Vasile Tonoiu sînt dezvoltate cîteva idei care ne situează într-o problematică de acută actualitate epistemologică şi axiologică. Lecţia epistemologică a ştiinţei care se naşte sub ochii noştri ne arată că nu ne mai aflăm în dialog cu o natură invariabilă, ci cu una care „nu poate fi dominată dintr-o privire teoretică suveran exterioară, ci doar explorată, cu o lume ea însăşi deschisă căreia îi aparţinem, la a cărei construire participăm constituindu-ne pe noi înşine" (p. 78). Prin urmare, filosofia nu poate rămîne surdă la această situaţie nouă. În primul rînd materialismul dialectic. Pe drept, autorul scrie: „Un materialism consecvent nu poate ocoli exigenţa de a înţelege astfel natura încît afirmaţia că ea ne-a produs să nu fie absurdă. În acelaşi timp el trebuie să ţină seama de faptul că dialogul omului cu natura este esenţialmente cultural, înrădăcinat social şi istoric. Modificării imaginii despre natură trebuie să-i răspundă aşadar o modificare a imaginii despre om din care nu poate lipsi nici una din dimensiunile care îl constituie şi îl deschid modului său creator de a fi: de la cea cosmică la cea socio—culturală şi istorică" (*ibid.*). Autorul conchide că, în opoziţie cu lumea tăcută şi monotonă a ştiinţei clasice, „se conturează, în schimb, liniile de forţă ale unui climat cultural în

care o «nouă alianță» să fie cu putință" (*ibid.*). Continuînd cu argumentarea necesității „noii alianțe", el scrie: „Științele actuale ale naturii, împreună cu științele sociale și umane, prin mesajul lor esențial, unul deschis și principial revizuibil, nu pot, singure, ca un panaceu mîntuitor, cum s-a crezut o vreme și se va mai fi crezînd, să construiască noua alianță în substanța și încărcătura ei culturală, cu ancorările și reflexele ei filosofice, estetice, morale, existențiale. Trebuie ca întreg acest complex, remodelîndu-se el însuși, să primească mesajul științific, să-l amplifice, să-l înrădăcineze. Nimic, în particular, în cîmpul umanului nu poate înlocui inițiativa, opțiunea și alegerea. Nimic nu se poate substitui energiei hermeneutice căutătoare și institutoare de sens care leagă și împlinește, educă și reconciliază, așează mai rodnic omul în condiția sa, mai sănătos în destinul său creator" (*ibidem*). Îndreptățit autorul consideră că între savanții români care au adus ceva semnificativ la constituirea climatului cultural favorabil noii alianțe, trei nume ar fi de reținut: Octav Onicescu, N. Georgescu-Roegen și Mircea Eliade. Din parte-ne, credem că nu s-ar greși dacă la cei amintiți s-ar adăuga numele lui Lucian Blaga, Mircea Florian, Ștefan Odobleja și Ștefan Lupașcu.

Urmărind tema eliberării artei de religie, Ion Ianoși reușește convingător să pună în relief, ceea ce încercase încă într-un eseu mai vechi al preocupărilor sale, dimensiunea estetică în devenire a Bibliei. De asemenea, devenirea cuprinsă în Biblie ca temei al devenirii dimensiunii estetice. „Marea descoperire a creștinismului — scrie autorul — comparativ cu iudaismul — întruparea, transferul purei dumnezeiri într-un om îndumnezeit, trecerea substanței într-un modus al ei viu și vătămabil, echivalarea Ființei cu ființare palpabilă, sub raport geografic și istoric, fenomenologic și psihologic — a umanizat mitul, dar tocmai prin umanizare i-a slăbit supra— sau, de ce nu, in—umanitate, acea inițială prin excelență ne—umanitatea, în absența căreia Dumnezeu nu se simțise în securitate. Prin imanentizări lumești, omenești, corporale, oricînd pasibile de mai accentuate încorporări plastice, se produce, parțial, o subminare a transcendenței programatice. Din această dialectică provine, la început simbolic, iar apoi mimetic, ieșirea către figurare, către artele plastice, dar și către alte arte, mult mai decisă în creștinism decît în iudaism sau în mahomedanism". Concluzia logică: „Așa se explică șansa sporită a creștinismului de a se asocia cu artele în totalitatea lor și îndeosebi cu artele efectiv reprezentative, în ciuda împotrivirii mereu înnoite față de aceste dubioase, din punct de vedere religios, amestecuri, împotriviri reactivate de reformatorii moraliști ai credinței «trădate» sau de gînditorii ce nu vor să evadeze din cadrul distinctei lor orientări (catolice, protestante, ortodoxe), dar țin s-o readucă pe aceasta de la «pervertire» pe adevăratul drum mîntuitor" (p. 84—85). Încheierea studiului ține să sublinieze că „Biblia este de pe acum o operă de artă pentru cel ce o citește pur și simplu din plăcerea de a o citi. Dezinteresul religios se convertește și în acest caz în interes estetic. O viitoare omenire laică va fi în drept să revendice și Bibliei acest destin estetic" (p.113).

În contribuția sa, Septimiu Chelcea încearcă o explicație științifică a *sentimentului uman în fața morții*. În capitolul „Thanatos: în credința religioasă și în explicația științei" se pune în evidență valoarea de adevăr a explicațiilor științifice, triumful ei față de încercările de denaturare venite din partea unei gîndiri aservite religios. Concluzia autorului este că: „În relatările lor, unii din cei care au supraviețuit morții clinice reproduc dogmele religioase, fapt care nu constituie o dovadă a adevărului revelat, ci doar o probă a credinței lor. Relatările celor care au trecut prin moartea clinică nu constituie, așadar, un argument în sprijinul credințelor religioase, o dovadă a existenței „vieții de după moarte" (p. 142).

Analizînd relația dintre *structurile antropologice* și anumite fapte de credință, Vintilă Mihăilescu formulează ipoteza: „orice schemă de interacțiune corespunzătoare unui scenariu major va tinde să se transfere și, deci, să se extindă asupra unor interacțiuni practice din afara domeniului său propriu" (p.153). Din această ipoteză generală este desprinsă următoarea ipoteză cu caracter particular: „culturi cu scenarii familiale diferite vor avea și modalități diferite de organizare a faptelor de credință, și anume astfel încît structura de ordine a scenariului familial va avea corespondențe pînă la izomorfism în structura de ordine a sistemului credinței" (*ibidem*).

În studiul său din volum, Ion Goian încearcă desprinderea particularităților credințelor religioase în culturile nescrise. În legătură cu natura sacrului, autorul arată că orientările fenomenologice au apărut ca reacție la diversele abordări reducționiste. Se subliniază meritele fenomenologiei în redefinirea problemelor conștiinței religioase în termeni specifici. Dar autorul studiului

încearcă să meargă mai departe decît fenomenologii în analiza fenomenului religios. „Conceptul de experiență religioasă — scrie autorul — , nu poate fi absolutizat, dimpotrivă, el trebuie relativizat prin raportarea sa la alte moduri ale experienței umane. El explică, într-o măsură, conștiința religioasă, dar este, la rîndul lui, explicat într-o viziune mai largă, antropologică, a omului" (p.189). Experiența religioasă, prin urmare, este mai mult decît experiența nemijlocită a sacrului, experiență la care se opresc interpretările fenomenologice.

Pe urmele dialecticii contrariilor *rațiune* și *credință* în filosofia evului mediu, Gh.Vlăduțescu își deschide studiul cu următoarea precizare esențială: „Rațiunea și credința sînt, în construcția teologică și filosofică din evul mediu, concepte dominante. Istoria și sistemul lor, de aceea, se confundă, într-un fel, cu istoria și sistemul spiritualității epocii. Corelative, ele nu sînt însă asemenea contrariilor care, heraclitic vorbind, nasc cea mai frumoasă armonie. Dialogul lor, pentru că este un dialog ce stă sub semnul lui pólemos și aceasta de la Augustin, de la primul mare gînditor al evului mediu pînă la Occam și occamiști, care deschid deja *via moderna*"(p.193). Că rațiunea depășește mereu credința în virtutea dialecticii ei ireductibile, este un fapt pe care întreaga ei istorie ni-l arată. Autorul citează în acest sens cazul lui Thoma din Aquino. „Thoma vorbește adesea despre primatul absolut al revelației și în mod corespunzător despre dependența rațiunii de credință, dar de fiecare dată, și *formal* și *material*, relația se inversează (iese la iveală o relație adusă de rațiune, de rațiunea care se eliberează — n.n.). Astfel că rațiunea nu datorează credinței pe cît credința rațiunii și aceasta, încă o dată, într-un tratat de teologie" (p. 219). Nici punerea rațiunii în condiție de slujnică a credinței nu se realizează cu mijloacele credinței. Credința cerea mijloace din afara ei. Le găsea în rațiune? Așa s-a crezut. Ce a ieșit din această încercare este cunoscut în afirmarea filosofiei moderne și contemporane. Cine a inversat raportul dintre credință și rațiune? Gh. Vlăduțescu răspunde: „O inversare cu participarea lui Thoma însuși, pentru că, aristotelician prin convingere, aristotelician tot așa cum era om (comparația nu este riscată), regîndește aristotelician teologia mai mult decît teologia aristotelismul. Tot timpul însă vrea să treacă în condiția de teolog care este și filosof, dar filosofia, mai puternică, învinge și cînd este învinsă (p.219). Filosofia învinge oriunde rațiunea se găsește pe sine ca punct de plecare, ca centru de structurare. Dacă raportul rațiune—credință nu este de excluziune, atunci, se întreabă autorul, "Thoma contra Averroes, ori Averroes și Thoma?" (*ibidem*).

Naturii și cunoașterii faptului religios în religiologia fenomenologică le consacră un documentat studiu Cristian Petru. Relevînd din interior specificul religiologiei fenomenologice, autorul oferă cîteva dintre elementele de bază necesare unor lecturi rodnice. În consonanță cu alți cercetători, autorul arată că structurile antropologico—religioase degajate de religiologii fenomenologi pot fi integrate în structurile antropologicului, în edificarea ontologiei umanului. Aceasta după ce, în prealabil, vor fi fost supuse unor fundamentale reconsiderări teoretice. Autorul consideră că cea mai urgentă reconsiderare ar fi aceea a deplasării accentului de pe „religios" pe „antropologic", „act ce implică revizuirea opțiunilor și perspectivelor valorice subiacente, a convingerii că omul este om pentru că și întrucît este religios. În același timp, e necesară abandonarea purismelor, diminuarea autonomiei și specificității structurilor religioase, precum și dinamizarea („heraclitizarea") și istoricizarea lor. Odată cu aceasta, se înțelege, natura faptului religios își va modifica substanța sacră și profilul universal, eliberînd astfel cercetarea religiei de autoadmirația și autosuficiența unui asemenea „fapt" (*ibidem*).

Dezvoltînd o serie de analize din unele articole publicate în ultimii ani în „Revista de filosofie" și „Contemporanul", N.I.Mariș reușește să ne dea o imagine amplă asupra fenomenelor de modernizare a credinței în teologia radicală americană contemporană. Autorul consideră că, în esența ei, „teologia radicală americană continuă o serie de căutări din ultimele decenii ale bisericii și teologiei, în general, confruntate cu mutațiile care au avut loc în spiritualitatea lumii de azi. În acest sens, pe agenda dezbaterilor teologice din ultima vreme s-au aflat tot mai multe probleme care reflectă criza teologiei actuale: inoperabilitatea unor concepte și teze tradiționale ale teologiei, funcționalitatea tot mai redusă a bisericii ca mesageră a verbului divin în fața complexelor aspecte ale vieții sociale și politice ale lumii secularizate de azi" (p.261). Cum să apreciem deschiderea teologiei radicale? Acceptă sau respinge ateismul această teologie? Autorul arată că la teologii radicali problema, ca atare, nu se pune în termenii unei exclusivități dintre atei și credincioși. Ateismul contemporan este privit de J.A.T.Robinson ca parte integrantă a civilizației urbane, iar G.Vahanian cere dialogul cu ateismul în termenii următori: „Ateismul contemporan s-a apropiat de om mai mult decît a făcut-o Biblia. Ca atare, în loc să respingem ateismul, va trebui să căutăm să subliniem contribuția lui la înțelegerea credinței" (p.297). Dar dacă

„discursul teologiei radicale nu poate fi etichetat ateu", cum îndreptățit conchide autorul, el poate fi privit ca o deschidere spre ateism, ca un pas determinat de însăși dialectica imanentă a acestuia. Și dacă teologii radicali nu pot urma această dialectică, atunci este sarcina celor care și-au însușit-o ca metodă de cunoaștere și ca moment al cunoașterii în același timp.

Un studiu deosebit de interesant asupra credințelor și riturilor legate de *foc, apă* și *pămînt* în cultura veche românească ne prezintă Ion Chelcea. Concluzia autorului este că în vechea noastră cultură focul, apa și pămîntul reprezentau „puteri supranaturale, care au generat multe credințe și ritualuri cu conținut magic, dispărute în decursul epocilor, în bună parte, sau pe cale de dispariție. Cunoașterea lor ne permite însă alegerea unora dintre fundamente și a evoluției spiritualității românești. În același timp, ne sporește și mai mult identitatea ca popor creator de istorie și cultură" (p. 237).

Studiul semnat de Ilie Bădescu desprinde o seamă de elemente de raționalism axiologic în conștiința poporană românească. Este analizată această conștiință poporană, „creatoare a unui umanism poporan neconfundabil în aria Europei", cu scopul de a depista moștenirile sale în conștiința modernă (p.338). Pentru atingerea acestui scop sînt urmărite creațiile magico—religioase, folclorice și culte din perspectiva sociologiei istorice a „formelor de conștiință colectivă".

Volumul se încheie cu un documentat și analitic studiu al lui Gh.Al.Cazan despre raționalism și umanism în cultura veche românească, despre conflictul dintre credința religioasă și rațiunea logică în concepția lui Neagoe Basarab (vezi și „Rev. de filos.", nr. 4/ /1983). În legătură cu *Învățăturile* lui Neagoe se afirmă că ele nu pot fi considerate „opera unui domn—preot sau domn patriarh; ele sînt opera unui domnitor român de la începutul secolului al XVI-lea care, nedesiipindu-se de credință, își trece totuși gîndirea și sensibilitatea în lume, credința servindu-i în acest sens și pentru acest scop, al trecerii gîndirii și sensibilității în lume"(p. 400). Pornind de la un text din *Învățături*, autorul conchide că „ideea omului—dumnezeu este echivalentul ideii omului—creator și că, prin urmare, Neagoe Basarab a formulat prin aceasta una dintre cele mai îndrăznețe idei ale timpului său luat ca timp european (p. 402).

Volumul *Rațiune și credință* se înscrie ca o contribuție notabilă la analiza cerută de edificarea rațiunii dialectice moderne. De asemenea, considerăm că volumul reprezintă un model de analiză științifică și filosofică ce se cere urmat de alte culegeri pe această temă.

Ion Stroie

Achim Mihu, *Meandrele căderii*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1983, 302 p.

Discursul autorului (care are sigiliul „pătimirii întru adevăr" — Kierkegaard) vizează în fapt așa-numita „viață socială a adevărului", afirmarea și recunoașterea generală a acestuia, „progresul adevărului", cum ar spune Maiorescu. Elementele asupra cărora e concentrat deopotrivă examenul gnoseologic și axiologic sînt înscrise aproape exclusiv în cadrele și substanța culturii românești.

Structurat pe patru secțiuni: „Linii paradigmatice", „Experimente". „Atitudini" și „Însemnări", volumul lui A.Mihu dezvăluie înainte de toate modul în care „citește" un sociolog grila utilizată pentru detectarea sensurilor imanente unui text. Problemele dezbătute nu sînt, cele mai multe, deloc noi. Dimpotrivă. Eseurile primei părți, bunăoară, cuprind demersuri necesare unor delimitări și disocieri conceptuale (avem aici, altfel spus, operaționalizarea unor categorii), conturarea relațiilor dialectice prin care acestea funcționează într-o structură. Perspectiva sociologică e precumpănitoare în receptarea literaturii și culturii în general, a unui text în particular. Raportul extrinsec—intrinsec în cazul operei literare, coordonatele adevăratei analize sociologice (care respinge sociologismul vulgar sau cel considerat „subtil"),raportul sociologie—literatură, virtuțile statisticii în domeniul istoriei și criticii literare, ce înseamnă critica *totală* și care e statutul criticului literar, dacă și cum se poate vorbi de o „epistemologie literară" (am propune mai curînd sintagma „epistemologie *a* literaturii"), relația dintre adevărul literar și adevărul istoric — sînt cîteva interogații a căror descifrare se sprijină pe observații penetrante și judecăți de valoare echilibrate ce propun o poziție teoretică circumscrisă de ceea ce autorul numește „linii paradigmatice".

Excursul teoretic își găsește însă justificarea într-o serie de „experimente", unde se abordează în mod concret fenomenul cultural românesc. Sînt relevate diferite modalități de raportare la opera de artă : filosofică (L. Blaga), istorică (N. Filimon), psihologică (G. Ibrăileanu), sociologică și antropologică (M. Preda), statistică (studiul prestigiului). De pildă, prin comentariul, pe nu mai puțin de cincizeci de pagini, la *Ciocoii vechi și noi* — a cărui caracterizare de „roman social" se vrea a fi explicată — exegetul relevă „fenomenologia relațiilor interpersonale", scenariul și determinismul raporturilor dintre personaje conducînd la fișe caracterologice subtile, de un mare rafinament al interpretării. Concluziile sociologului își găsesc în acest eseu o fecundă aplicare, chiar dacă uneori avem impresia că e ușor supralicitată relația de reflectare artă—realitate. O aserțiune de care însuși autorul e convins și care a devenit deja un truism este că opera literară constituie transfigurarea realității și nu un document științific, cu tot apelul pe care autorul îl poate face la istorie. Alte teze nu mai puțin importante deduse din cercetările acestei creații românești ar fi acelea că esența fiecărui personaj e dată de ansamblul legăturilor cu celelalte persoane, apoi, sub aspectul „constituirii unui grup distructiv", romanul lui N. Filimon e apropiat—nu pentru prima dată— de *Comedia umană* a lui Balzac. Sînt probate totodată ipoteze fine și incitante în legătură cu caracterul presupus nefinit al romanului, dar și cu posibilitățile de continuare a acestuia (idee sugerată de o bănuită influență asupra scriitorului a lucrării lui Heliade Rădulescu, *Echilibru între antiteze...*).

Valorizarea unei opere se poate face însă numai dacă avem restituit *textul integral* al acesteia. Omisiunile „necesare" știrbesc conținutul de idei și diminuează valoarea. Iată de ce problema fidelității față de textele manuscrise, de ediția princeps este o datorie științifică și culturală. Romanul lui Filimon, constată A. Mihu, e „forfecat" în diferite ediții în pasajele unde scriitorul se referă la „comunism". Cui prodest?

Perspectiva și metodologia de sociolog transpar și în exegeza făcută romanelor *Adela* de G. Ibrăileanu și *Risipitorii* de M. Preda, unde se urmărește fie „valoarea de cunoaștere socială" consubstanțială caracterizării de „roman de analiză", în primul, fie valențele „prieteniei", „problematica omului privit sub zodia fatalității relației" și faptul că „familia" e element de bază ce structurează ansamblul în cel de-al doilea.

Pagini consistente sînt consacrate analizei semantice a tezei „formelor fără fond", raportului dintre Maiorescu și Gherea, ca și unor aspecte ale creației lui Lucian Blaga și Eugen Lovinescu. Pledînd pentru unitatea operei blagiene — dramaturgie, poezie, metafizică — autorul avansează o substanțială ipoteză a raportării piesei *Zamolxe* la *Eonul dogmatic* (sensul filiației fiind dinspre prima spre cea de-a doua, și nu invers). *Zamolxe* poate fi considerat astfel arhetipul antinomiei transfigurate. (Odată admisă această ipoteză, consider că, pentru a fi dialectici, ar trebui acceptat și caracterul biunivoc al relației dintre cele două texte; mai mult, primul sens al relației, cel propus de A. Mihu, ar fi cel „ontologic", pe cînd celălalt — cel „gnoseologic"). Pornindu-se de la unele cărți ce au generat opinii extrem de diverse (*Eseuri critice* de H.H. Stahl, *Vremuri, oameni...* de Ștefan Voicu) și descifrîndu-se „determinarea adevărului istoric" și „rolul evocărilor în fundamentarea acestui adevăr" (se caută adevărul, nu convingerea vreunui adversar, cum ar spune Cicero), este repus în discuție destinul postbelic al filosofiei lui Blaga — îndeosebi concepția epistemologică și viziunea asupra satului românesc — care s-a aflat sub incidența nefastă, între altele, și a unui studiu publicat de H. Rosenberg în 1936, *Misticismul în filosofia românească* (în revista „Era nouă"). Este investigată în același timp o (altă) legătură între creatorul *Poemelor luminii* și Vasile Conta, prin prisma aderenței amîndurora la *spațiul sub formă de undă*. O chestiune care invită la meditație în ceea ce privește profunzimea *acestei* raportări, căci dacă la primul filosof unda ne e dată în și prin spațiul mioritic, văzut ca orizont al culturii noastre și ținînd de ceea ce aș numi „ontologia" ei, la autorul *Teoriei fatalismului* aceeași undă este „modelul" ce exprimă evoluția fenomenelor.

Cît privește „atitudinea" lui A. Mihu față de *Istoria civilizației române moderne* a lui E. Lovinescu, am remarca „lectura" proaspătă, profundă și de ansamblu, capabilă să descifreze nu numai elemente de sociologie sau de filosofie socială, ci să arate, pentru o evaluare obiectivă, și cît de „aplicat" la un marxism „de coloratură autohtonă" a fost autorul și ce excelent studiu de sociologie a cunoașterii, de analiză a vieții ideologice a României din perioada 1821—1866 avem prin această lucrare.

Meandrele adevărului e o carte semnificativă pentru ceea ce înseamnă existența unui intelectual în și întru cultură.

Ion Dur

Dan Bădărău, *Din istoria filosofiei universale. Studii introductive*, București, Editura Academiei R.S.R., 1983, 285 p.

Istoric al filosofiei și logicii, Dan Bădărău nu ne-a lăsat, totuși, o istorie a filosofiei sau una a logicii. În domeniul istoriei filosofiei (ca, dealtfel, și în acela al logicii) cercetările sale s-au axat pe autori, pe cărți sau pe probleme, neajungînd însă la o cuprindere sintetică a întregului proces istorico—filosofic sau a unei întregi etape a acestui proces. Și totuși, întrucît se referă la gînditori de mare însemnătate din diferite perioade ale filosofiei, la culmi care își luminează epocile, cercetările istorico-filosofice ale lui Dan Bădărău pun jaloanele unei istorii a filosofiei, după cum îi conturează și fundamentele ei teoretico—metodologice.

Susținerile de mai sus sînt confirmate și de un număr de studii ale lui Dan Bădărău reunite recent, sub îngrijirea acad.prof. Vasile Pavelcu, într-un volum sugestiv intitulat *Din istoria filosofiei universale*. Volumul cuprinde opt „studii introductive", care au însoțit, la data apariției, traducerile românești ale unor opere de prim rang ale filosofiei universale. Publicate de autor între anii 1957 — 1972, ele sînt consacrate, în ordinea ocupată în volum, lucrărilor lui Aristotel *Respingerile sofistice* (studiul a fost realizat în 1963) și *Metafizica* (1965), precum și unor mari gînditori moderni sau premoderni: Holbach (1957), Locke (1961), Condillac (1962), Montesquieu (1964), Montaigne (1966), Leibniz (1972).

Volumul configurează istoria filosofiei din antichitate pînă în perioada modernă, oprindu-se abia în fața filosofiei contemporane. Ideea unui proiect de istorie a filosofiei transpare și din faptul că, exceptînd studiile despre Aristotel, fiecare din celelalte reconstituie concepția de ansamblu a gînditorului analizat și, totodată, o raportează la contextul mai larg al procesului istorico-filosofic.

Lectura acestor „studii introductive" atestă în Dan Bădărău un interpret care a înțeles că sistemele filosofice se cer explicate, în ultimă instanță, sociologic dar nu sociologist, materialist dar nu mecanicist. Teoretizînd, el afirmă că, în genere, „concepțiile oamenilor de seamă sînt în cea mai mare măsură tributare condițiilor sociale ale vremurilor în care s-au manifestat". Opus sociologismului, el adaugă că, examinînd „timpurile în care a trăit, a gîndit și a scris" un anumit filosof (el se referă la Montesquieu), va cerceta totdeodată și „poziția pe care a avut-o în mijlocul claselor antagoniste ale societății în sînul căreia s-a dezvoltat" (în *vol.cit.*, p. 224).

În consens cu spiritul istoriografiei filosofice marxiste din epocă, Dan Bădărău urmărește în studiile sale degajarea premiselor nefilosofice, în ultimă instanță politice și economice, ale concepțiilor filosofice. Totodată, cercetările sale se particularizează prin spiritul lor savant, prin deosebita erudiție, adeseori luxuriantă, a autorului, prin pasiunea pentru genealogii și pentru amănuntele bibliografice. E drept că nu toate amănuntele prezintă și importanță filosofică, deși toate fac persoana filosofului cercetat și mai seducătoare. Ne gîndim la acele „nimicuri", cum se exprimă însuși autorul, care ne informează că Leibniz a trăit la Hanovra într-o casă „cu fațada strîmtă, dar cu 8 etaje", distrusă de un bombardament aerian în timpul celui de-al doilea război mondial (*p. 358*), sau că Montaigne „s-a născut la unsprezece luni, că a fost biciuit de două ori în vremea copilăriei, că nu era prea iscusit în ce privește exercițiile corporale, că era mai mult scund decît înalt, că era receptiv la răul de mare, că nu suporta prea bine trăsura sau lectica, dar că era bun călăreț, că vocea îi era puternică și gravă, că avea un stomac bun și dinți sănătoși și că atunci cînd avea crizele grozave pe care i le pricinuia piatra, gemea dar nu zbiera de durere, cum fac alții" (*p. 337*).

Metodologia lui Dan Bădărău nu neglijează nici analiza internă, din interiorul sistemului filosofic. El urmărește fie analiza sistematică a problematicii și soluțiilor operei cercetate (*Respingerile sofistice, Metafizica*) sau ale concepției de ansamblu în care se integrează (Locke, Condillac, Montesquieu), fie surprinderea ideilor și atitudinilor forță ale unui anumit gînditor (Holbach, Montaigne, Leibniz). Autorul urmărește problemele mari, ontologice și gnoseologice, ale sistemelor filosofice antice sau moderne, zăbovind însă, uneori, și asupra unor considerații filosofice marginale. În ce privește raportul dintre ontologic și gnoseologic, autorul se pronunță, în spirit marxist, pentru primatul ontologicului, afirmînd că materialismul dialectic consideră eronată metoda „care acordă întîietate legilor reflectării subiective a obiectului asupra legilor obiectului în dezvoltarea sa dialectică" (*p.152.*)

Un alt principiu metodologic aplicat de autor este acela al raportării concepției discutate la altele, fie contemporane concepției respective, fie anterioare sau ulterioare, pentru a-i fixa mai bine locul și valoarea în cadrul procesului istorico-filosofic. În prelungirea acestui principiu, autorul se referă, de regulă, și la ecoul și răs-

pîndirea textelor filosofice în discuţie în ţara noastră. Operînd cu principiul amintit, Dan Bădărău realizează, nu o dată, fructuoase incursiuni în istoria unui întreg curent filosofic (în cazul empirismului lui Locke, al umanismului lui Montaigne), a unei etape sau chiar a unor etape ale procesului istorico-filosofic (de pildă, în istoria scepticismului antic, renascentist şi modern).

Aportul lui Dan Bădărău la cercetarea istoriei filosofiei universale nu priveşte însă numai metoda utilizată, ci şi rezultatele obţinute. O analiză a roadelor cercetărilor sale ar necesita însă şi ar merita un articol aparte. În spaţiul de care dispunem, menţionăm numai că reconstituirile sale, care esenţializează diferitele opere şi concepţii, denotă receptivitate şi fidelitate şi că explicaţiile şi aprecierile sînt, aproape întotdeauna, judicioase. Valoarea rezultatelor sale este legată, indiscutabil, şi de erudiţie, dar şi de metoda esenţialmente marxistă utilizată. Vom remarca însă cu regret că unele interpretări (e drept, puţine) sînt tributare simplificărilor specifice epocii, manifestate în tendinţa de a depista, neapărat, într-un anumit sistem filosofic elemente materialiste şi elemente idealiste, sau schemei potrivit căreia gnoseologia marxistă ar reduce întreaga cunoaştere la reflectare (exemple: în filosofia sa primă, Aristotel „oscilează între materialism şi idealism", p.9; „introducînd noţiunea de *reflecţie* în senzualismul său, Locke generează o teorie a cunoaşterii cu o vădită rezolvare idealistă dată unora dintre probleme, al căror corolar va fi o ontologie inconsecvent materialistă", p.153—154).

Considerate în ansamblu, studiile sale „introductive" la opere celebre din istoria filosofiei, alături de care vor trebui amintite şi cele de istoria filosofiei româneşti, ca şi cărţile sale despre Leibniz şi Cantemir, atestă în Dan Bădărău un erudit şi prestigios cercetător al procesului istoric al gîndirii filosofice universale.

Ion N. Roşca

* * * *L'espérance chrétienne dans un monde sécularisé*, Société canadienne de théologie, Beauchesne, Paris, 144 p.

Autorii comunicărilor reunite în acest volum pledează, deopotrivă, pentru dezvoltarea reflecţiei teologice asupra problematicii *speranţei creştine* în lumea contemporană, ca modalitate de revigorare a prestigiului şi audienţei creştinismului în societăţile moderne.

Menţionăm sumarul: F. Dumont, *Préalables à une théologie de l'espérance*; M.-M. Campbell, *Latentation de l'espérance dans quelques œvres contemporaines*; R. Lapointe, *Bloomusalem ou le langage de l'espérance*; J. Richard, *L'espérance à l'époque de la „mort de Dieu"*; A. Myre, *L'espérance et le royaume de Dieu dans l'Écriture*; J.-M. Dufort, *L'espérance dans la tradition liturgique*; A. Naud, *Les espérances seculières à Vatican II.*

În întregul său, volumul evidenţiază direcţiile principale de afirmare a teologiei speranţei şi mai ales puternica influenţă asupra doctrinei sale a dogmei eshatologice. Aşteptarea încheierii istoriei şi venirea mitice judecăţi divine finale dau o notă specifică acestei teologii, care se înfăţişează, în intenţii, legată de problemele omului contemporan, dar, în fond, preocupată mai ales de pregătirea lui religioasă în vederea aşteptării eshatologice.

C. Ioan

Sofia Vanni Rovighi, *Storia della filosofia moderna. Dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, Con la collaborazione di: Adriano Bausola; Marco Paolinelli, Angelo Pupi; Mario Sina, Leonardo Verga; Editrice la Scuola, Brescia, 1981, 880 p.; *Storia della filosofia contemporanea. Dall'Ottocento ai nostri giorni*, Con la collaborazione di: Adriano Bausola, Evandro Botto; Umberto Galeazzi; Michele Lenoci; Angelo Pupi; Eddo Rigotti; Anna F. Rota; Lucia Urbani Ulivi; Leonardo Verga; Giorgio Zunini; Editrice la Scuola, Brescia, 1980, 753 p.

Lucrarea, care constituie sinteza unei activităţi didactice îndelungate în predarea istoriei filosofiei, este structurată pe capitole dedicate unor gînditori, curente, perioade mai semnificative din istoria filosofiei moderne şi contemporane. Ne vom măr-

gini la stricta descriere a secțiunilor lucrării pentru a da o idee mai precisă asupra temelor ce pot să prezinte un interes oarecare pentru cititorul român.

Volumul consacrat „filosofiei moderne" debutează cu un capitol dedicat lui *Fr. Bacon*. După ce se prezintă cîteva date biografice, gîndirea filosofului englez este punctată în jurul următoarelor subcapitole: clasificarea științelor, metoda, cele două căi ale cunoașterii, trăsăturile cunoașterii adevărate, etica. Capitolul care urmează se oprește asupra lui Galilei, din care reținem următoarea problematică: viața și opera; Galilei-filosof; un nou concept asupra științei. Cel de-al treilea capitol este rezervat lui *Descartes*, cuprinzînd o dezvoltare mai amplificată față de capitolele anterioare. Sintetic, menționăm următoarele aspecte abordate: metoda; evidența; analiza și sinteza; „Mathesis universalis"; concepția asupra realității; o concepție mecanicistă și una spiritualistă asupra omului; îndoiala; cogito-ul cartesian și cel augustinian; criteriul adevărului; eroarea; cosmologia; concepte generale (substanța, atributul, mișcarea); formarea cosmosului; omul. În capitolul următor se operează cu unele distincții referitoare la *Mersenne* și *Gassendi*. Capitolul al cincilea, semnat de Leonardo Verga este dedicat unei problematici de o semnificație aparte în epocă, aceea a raportului dintre *libertinaj și jansenism*, în care se urmărește elucidarea unor aspecte teoretice ale problemei ca: punerea în discuție a creștinismului care cultiva un tip de om universal; filosofia ca religie adevărată; creștinismul și comprehensiunea exhaustivă a omului. În acest context problematic și istoric, în capitolul al șaselea, este conturată personalitatea și gîndirea lui *Pascal* (semnalăm următoarele aspecte discutate: puterea și limitele rațiunii; „pari"-ul pascalian; analiza omului). Tot în această ambianță spirituală, în capitolul următor, este încadrată o altă personalitate a epocii: *Malebranche*, subliniindu-se, printre altele, raporturile sale cu ocazionalismul. Capitolul al șaptelea este rezervat analizei filosofiei lui *Spinoza*. Discuțiile urmăresc o serie de lucrări ale acestuia (printre care, și *Tratatul teologico-politic)* autoarea oprindu-se, cu precădere asupra: eticii sale ca exigență a ordinii geometrice; definițiilor; conceptului de atribut; unicității substanței; omului; asupra rolului divinității în gîndirea filosofului olandez. În capitolul ce urmează investigația are în vedere pe *Th. Hobbes*. După unele scurte note biografice, se insistă asupra următoarelor probleme: raportul empirism-nominalism; mecanicismul și teoria substanței; sentimentele, impulsurile, actele voliționale; negarea libertății; binele și răul; virtutea și viciile, o fenomenologie a vieții morale; fundamentele moralei; absolutismul politic. Capitolul al zecelea aduce în planul discuției cîțiva reprezentanți ai *platonismului din Cambridge* și gîndirea lui *I. Newton*. Filosofia lui *J. Locke* este conturată în capitolul următor prin circumscrierea unei zone problematice axată pe analiza conceptelor de: idee, judecată, adevăr; propoziții generale; legi fizice; existența corpurilor; existența lui Dumnezeu; etica și doctrina politică. *Berkeley* este prezentat în cel de-al doisprezecelea capitol, accentul fiind pus pe: inspirația religioasă; teoria și critica ideilor abstracte; funcționalitatea principiului: „esse est percipi"; etica sa. În capitolul ce urmează, sub genericul: „etica simțului moral" autoarea prezintă doi gînditori: *Shaftesbury* și *Hutcheson*. Urmează o analiză, mai detaliată, dedicată filosofiei lui *D. Hume*. În acest capitol se insistă asupra: raportului Hume-Hutcheson; negării ideilor abstracte, în general; spațiului și timpului; cauzalității; existenței corpurilor; substanței; a voinței și libertății; moralei; autoarea conturînd părțile pozitive ale gîndirii humeene și adoptînd în același timp unele poziții critice față de opera filosofului. Capitolul următor semnat de Mario Sina, este dedicat *iluminismului englez*. După ce se semnalează poziția unor teologi față de acest curent filosofic, în Anglia, este inserată contribuția unor gînditori la evoluția curentului: *J. Locke*, a unor gînditori deiști (*J. Toland, A. Collins, W. Whiston, T. Woolston, M. Tindal)*; unele reacții față de deismul englez (*S. Clarke, W. Law, B. Browne, J. Butler*); sfîrșitul deismului și gîndirea lui Hume. Din conținutul capitolului destinat *iluminismului francez*, care aparține tot lui Mario Sina, reținem: ambianța olandeză și P. Bayle; anii de „clandestinitate" și opera lui Fontenelle, contribuția lui *H. Boulainviller* (1658–1722); gîndirea lui *J. Meslier, Montesquieu, „enciclopedia", Diderot și d'Alembert; Condillac; filosofia naturii; materialiștii* (La Mettrie, Helvetius); *J.-J. Rousseau; ideea progresului uman* (Turgot și Condorcet). Un spațiu semnificativ este acordat, în capitolul următor lui *G. W. Leibniz*. Menționăm totuși principalele probleme abordate aici: o dispută între antici și moderni: filosofia și știința; concepția asupra substanței ca monadă; originea conceptului de monadă; originea logică, metafizică; corpurile; spațiul și timpul; trăsăturile monadei; teoria cunoașterii; noțiunile universale și cunoașterea esențelor specifice; adevărurile necesare; axiomele;

principiul non-contradicției și al rațiunii suficiente; adevărul rațiunii și al faptului; posibilii și libertatea divină; libertatea umană; morala și dreptul natural. Capitolul ce urmează menține exegeza în aceeași zonă cultural-filosofică: *filosofia germană în epoca iluminismului*, semnat de Marco Paolinelli. Pentru început autorul prezintă gîndirea secolului al XVII-lea și impactul ei asupra iluminismului german. Ca gînditori, inițiatori ai iluminismului, în acest secol sînt amintiți: *Erhard Wiegel* (1625-1699); *Samuel Pufendorf* (1632-1694); *Christian Thomasius* (1655-1728) și „școala sa"; *Christian Wolff*, cu discipolii și adversarii săi; rolul Academiei berlineze în această perioadă; contribuțiile în: logică, ontologie și psihologie *(Lambert* și *Tetens)*; în istorie și religie *(G. E. Lessing)*. Păstrîndu-se perioda, autoarea mută cîmpul investigației, în capitolul următor, în Italia: *filosofia italiană în secolul al XVII-lea*, în care este analizată contribuția lui *G. B. Vico*. Tot în acest capitol se rezervă un subcapitol aparte *iluminismului italian* propriuzis. Urmează un capitol dedicat unei analize detaliate a gîndirii *kantiene*, sub următoarele aspecte: 1) filosofia teoretică (pregătirea „Criticii"; primele scrieri; metafizica și fizica în scrierile anilor 1755—1756; a anilor 1762—1766: dizertația din 1770; sensibilitate și intelect; timp și spațiu; scrisoarea către M. Herz și problema „Criticii rațiunii pure". Analiza filosofiei kantiene este urmărită din următoarea perspectivă tematică: judecățile sintetice și cele apriori; deducția transcendentală a categoriilor și soluționarea problemei; principiile rațiunii pure; dialectica transcendentală; paralogismele; antinomiile; idealul rațiunii pure); 2) morală, drept, religie (etica în scrieri pre-critice, etica în perioada maturității; „Critica rațiunii practice"; morală și drept; istoria ca afirmare progresivă a rațiunii; religia); 3) finalitatea în artă și în natură (problema „Criticii puterii de judecată"; judecata estetică; judecata teleologică). Capitolul următor, cel semnat de Angelo Pupi se referă la perioada de trecere a iluminismului german *de la Kant la Fichte* în care autorul pune în lumină: criza iluminismului; contribuția unor gînditori ce au marcat această trecere (*J.G.Herder*, și *F. H.Jacobi*); alte aspecte ale acestei evoluții: momentul sceptic; o serie de epigoni; fermentul romantic (*J. W. Goethe, Fr. Schiller, W. Schlegel, Fr. Schleiermacher)*. În capitolul dedicat lui *Fichte* autoarea surprinde primele evoluții ale filosofului legate de „introducerile" sale la „Doctrina științei" (ambele datînd din 1797); semnificația lucrării: „Doctrina științei" din 1794; misiunea învățatului (*dotto*, italiană); filosofia dreptului; doctrina morală; filosofia religiei; filosofia istoriei. Penultimul capitol al volumului este rezervat lui *F. W. Schelling* discutat prin prisma următoarei problematici: între Kant și Fichte; fondarea idealismului; absolutul ideal-real; istoria, știința și arta; filosofia și religia; filosofia pozitivă, mitologia, revelația. *Hegel*, ultimul capitol al volumului, cuprinde o bogată arie tematică, structurată astfel: 1) scrieri de tinerețe („Religia națională și creștinismul" — cinci fragmente; „Viața lui Isus", datată de Hegel: 9 mai—24 iulie 1795; „Pozitivitatea religiei creștine" — prima redactare din toamna lui 1795 — primăvara lui 1796; „Spiritul creștinismului și destinul său" — toamna lui 1796; „Fragmente ale unui sistem" — 1800; o nouă redactare a lucrării: „Pozitivitatea religiei creștine", la 24 sept. 1800, rămasă neterminată); 2) Scrierile din Jena anterioare „Fenomenologiei" („Constituția Germaniei — 1801—1803, lucrare care nu a mai fost publicată de Hegel; „Sistemul eticității" — rămasă inedită pînă în anul 1893 —, „Diverse maniere de tratare a dreptului natural" publicată între anii 1802—1803 în „Kritisches Journal der Philosophie", autoarea punctînd în unele din analizele sale, diferențele dintre sistemele filosofice fichtean și cel al lui Scheling); 3) „Fenomenologia spiritului" (autoarea supune discuției semnificațiile acestei lucrări; raportul: conștiință-autoconștiință; rațiunea; spiritul; religia și filosofia); 4) Logica (în care, subliniindu-se unele dificultăți ale unor exegeți de a stabili un raport între „Fenomenologia spiritului" și „Logică", se raportează la conceptele de: ființă—L'essere)—, esență; la teoria conceptului, ca atare); 4) Filosofia naturii și filosofia spiritului (sînt investigate conceptele de natură, spirit subiectiv, spirit obiectiv; problema dreptului; a istoriei; spiritul absolut; arta; religia și filosofia).

Volumul al doilea debutează cu un capitol referitor la *filosofia italiană în prima jumătate a secolului al XIX—lea*, subgrupată în două diviziuni: *între iluminism și pozitivism* (G.Romangosi, Carlo Catteneo, G.Ferrari); *spiritualismul* (Pasquale Galluppi, A. Rosmini, V. Gioberti). Capitolul al doilea este dedicat analizei configurației spirituale a *stîngii hegeliene* (H. Heine, F.D.Strauss, Bruno Bauer, L.Feuerbach). Un capitol aparte, al treilea, este rezervat gîndirii lui *Marx*, în care sînt discutate primele scrieri: „Critica filosofiei hegeliene a dreptului"; „Manuscrisele economico-filosofice"; „Ideologia germană"; „Manifestul partidului comunist". Capitolul ce urmează, în redactarea lui Evandro Botto circumscrie evoluția *socialismului utopic* (Saint—Simon; Ch. Fourier; P. J. Proudhon). Capitolul al cincelea este dedicat lui S.*Kier-*

kegaard, în care autoarea pune în evidență semnificațiile lucrării: „*Sau—Sau*"; ideea adevărului subiectiv; stadiul religios; libertate și păcat, alte lucrări ale filosofului danez. Prin capitolul al șaselea sîntem introduși în ambianța *pozitivismului*. Principalele personalități care au ilustrat prin lucrările lor acest curent filosofic, sînt: *Comte* (autoarea oprindu-se cu precădere asupra celor trei stadii ale cunoașterii; a ideii de filosofie, ca metodologie a științei; ordinii logice a științei: sociologiei); *J. Stuart Mill* (aici se atrage atenția asupra influenței lui J.Bentham asupra filosofului francez; asupra silogismului, logicii, inducției, logicii științelor morale, a celor sociale, asupra scrierilor social-politice); *H. Spencer*; *pozitivismul italian*, reprezentat de *R.Ardigò* (1828—1920), încheie panorama acestui curent filosofic.

Leonardo Verga prezintă, în capitolul următor, un studiu asupra *spiritualismului francez*. După ce, într-un prim paragraf se menționează semnificația continuității istorice a termenului de „spiritualism", este evocat „primul spiritualism" *(Maine de Biran, Jules Lequier, J.B.Bordas-Demoulin, F.Ravaison)*. Tot în acest capitol semnalăm un alt paragraf dedicat „filosofiei acțiunii" *(L.Ollé-Laprune, M. Blondel)*. Un ultim paragraf este rezervat „filosofiei spiritului" reprezentată de *G. Marcel* (autorul insistînd asupra unor probleme ca: între empirism și idealism; abordările concrete ale misterului Ființei și posibilitatea unei filosofii creștine; *L.Lavelle* și *Le Senne*. În cel de al optulea capitol, autoarea celor două volume de care ne ocupăm, se oprește asupra *criticii științei* în *Franța* și *H.Bergson*. Înainte de a se trece la discuția propriu-zisă a filosofiei bergsoniene, se dau detalii privind semnificația, în epocă, a gîndirii lui *H.Poincaré, P. Duhem, Boutroux, Meyerson*. Locul lui *Bergson* în istoria filosofiei este conturat sub următoarele aspecte: concepția asupra duratei și intuiției; libertatea; suflet și corp; evoluția creatoare; analiza lucrării *Cele două izvoare ale moralei și religiei*. Semnalăm și capitolul, din acest volum, dedicat *filosofiei germane între secolul al XIX-lea și al XX—lea*, prin activitatea și operele unor gînditori de seamă: *J.F.Herbart, A.Trendelenburg* (1802—1872—ultimul gînditor fiind analizat de către Maurizio Maniagalli); *A.Schopenhauer*. Un paragraf, ce conturează problematica filosofică din această perioadă, este cel rezervat „întoarcerii la Kant", „școlii de la Marburg".

În capitolul al zecelea Angelo Pupi semnează un studiu dedicat lui *Nietzsche*, axat pe analiza principalelor scrieri ale filosofului german. Capitolul următor relevă semnificațiile gîndirii lui *Freud și ale psihanalizei* (fiind semnat de Giorgio Zunini), într-un paragraf aparte consemnîndu-se evoluția acelor filosofi care s-au despărțit de Freud.

În următorul capitol ne este prezentată *filosofia italiană din prima jumătate a secolului al XX—lea*. Este o epocă dominată de cei doi mari hegelieni: *Croce* și *Gentile*. Referitor la primul, reținem următoarele teme: „filosofia spiritului", arta; conceptul; identitatea dintre filosofie și istorie; activitatea practică. Asupra lui *Gentile* ni se dă următoarea problematică: analiza ideilor din lucrările „Teoria generală a spiritului ca act pur"; „Logica". Alți hegelieni, care întregesc panorama spirituală a epocii: *Piero Martinnetti*; *A.Banfi*; *Bernardino Varisco* (1850 — 1933); *Pantaleo Caraballesa* (1877—1948). Michele Lenoci conturează, în capitolul ce urmează, locurile lui *Franz Brentano și a școlii sale, C.Stumpf, A.Marty, Kasimir Twardowski, A. Meinong* în dezvoltarea filosofiei.

O analiză detaliată este rezervată, în capitolul următor, lui *Husserl și fenomenologiei*. Referitor la *Husserl* reținem: Husserl și Brentano; „Filosofia aritmeticii"; critica întreprinsă în această lucrare definiției numărului conferită de Frege; influența lui Bolzano; ideea unei logici pure și polemica cu psihologismul; intuirea esențelor; conștiința ca intenționalitate; conceptul de fenomenologie; reducția fenomenologică; extensiunea acestei reducții la concluziile științei; conștiința ca realitate fundamentală; criza științelor europene și fenomenologia transcendentală. Un alt reprezentant al fenomenologiei, analizat aici, este *Max Scheler* (se urmărește: concepția sa asupra fenomenologiei; etica, antropologia, metafizica, filosofia și religia—în gîndirea sa). *Nicolai Hartmann* întregește panorama orientării fenomenologice.

În această ambianță problematică este prezentată, în capitolul următor, *ontologia existențială și filosofia existenței*. Locul de seamă îl ocupă aici studierea filosofiei lui *M.Heidegger*, discutată în jurul unei problematici cheie: analitica existențială; existența în lume, cu ceilalți; existența autentică, cea neautentică; timpul. *K.Jaspers*, alături de *J.P.Sartre*, complectează fizionomia ideatică a existențialismului. Anna Francesca Rota surprinde, în capitolul ce urmează, profilul altui gînditor aflat la interferență cu fenomenologia și, adesea, cu existențialismul: *M. Merleau-Ponty*. Urmează un capitol rezervat *neoidealismului anglo-saxon în secolele XIX și XX*, semnat de Lucia Urbani Ulivi. Aici se au în vedere următorii gînditori: *J.F.Ferrier. John Grote, Th. Hill*

Green, Fr.Herbert Bradley, Edward Caird J.Royce, B.Bosanquet, J.McTaggart și *Ellis McTaggart*. Aceeași autoare semnează și studiul următor consacrat lui B.Russell. Capitolul următor, aparținînd lui Adriano Bausola, este dedicat *pragmatismului american* (Peirce, W.James și J. Dewey). Tot unui curent de mare circulație îi este dedicat cel de-al douăzecilea capitol al volumului: *neopozitivismul*. În analiza curentului sînt prezentate scurte subcapitole dedicate lui: *E.Mach, R.Avenarius, M. Schlick, L.Wittgenstein; R.Carnap; H.Reichebach, K.Popper*. În capitolul următor investigația este concentrată asupra *filosofiei analitice*, fiind semnat de Michele Lenoci, prin marcarea contribuției unor gînditori ca: *G.E.Moore, A.J.Ayer, F.Waismann, G.Ryle, J.Wisdom, J.L.Austin, P.F.Strawson*. Capitolul are un paragraf aparte referitor la *analiza discursului moral* (Ch.Stevenson, St.Toulmin); *analiza limbajului religios* (R.M.Hare, Basil Mitchel, I.T.Ramsey, J.Niemeyer, Ch.Hartshorne, Norman Malcom). Capitolul următor, semnat de Anna Francesca Rota, este intitulat: *Structuralismul și științele umane* (C.Lévi—Strauss).

Eddo Rigotti semnează, în capitolul ce urmează, un studiu sintetic: *lingvistica structurală*. Următoarele două capitole sînt rezervate unor curente majore ale filosofiei contemporane: Școala de la Frankfurt, semnat de Umberto Galeazzi, și *Marxismul de la sfîrșitul secolului al XIX-lea pînă în zilele noastre* de Evandro Botto. Ultimul capitol menționat pune în lumină evoluția unor gînditori marxiști (*Lenin, Antonio Gramsci*); evoluția marxismului „occidental" (Lukács și Korsch); unele contribuții marxiste italiene (*Della Volpe, Banfi, Mondolfo*); marxismul structuralist al lui *L.Althusser*, gîndirea lui *E. Bloch*, circumscrisă în jurul problematicii: „marxism și utopie".

Cel de-al doilea volum se încheie cu un capitol dedicat *neoscolasticii*, structurat astfel: *primul neotomism* (V.Buzzetti, M.Liberatore, T.Zigliara); *neoscolastica de la Louvain* (D.Mercier, J.Maréchall, Gilson și Maritain) *neoscolastica italiană* (A.Masnovo, G.Zamboni, Gustavo Bontadini, Cornelio Fabro).

N.I.Mariș

René Girard, *La violence et le sacré*, Collection Pluriel, Éditions Grasset, 534 p., 1981

Violența și sacrul reprezintă opera capitală a lui René Girard, cea care l-a impus atenției specialiștilor în domeniul istoriei religiei și, totodată, i-a asigurat un larg succes de librărie. O dovadă o constituie și recenta reeditare a cărții în prestigioasa colecție „Pluriel", rezervată lucrărilor devenite „clasice" sau unora recente, dar de notorietate internațională. Reeditarea este însoțită — potrivit specificului binevenit al acestei colecții — de o bogată anexă de „Critici și comentarii", care reunește, pe zeci de pagini, o serie de recenzii apărute în diverse publicații culturale.

Bazat pe o re-lectură a tragicilor greci și pe o analiză critică a principalelor direcții de interpretare (psihanaliza, structuralismul, sociologia religiei etc.) a fenomenului reprezentat de sacrificiile religioase de-a lungul istoriei umanității, René Girard deschide o perspectivă inedită de înțelegere și explicare a rolului îndeplinit de aceste practici.

În mod curent, subliniază autorul, sacrificiul este definit ca o mediere între un sacrificator și o divinitate. Or, din acest unghi de vedere, el este lipsit de orice funcție reală în societate. Redus la exigențele unei divinități capricioase, lipsită de realitate pentru omul modern, sacrificiul ritual își pierde sensul odată cu dispariția credinței în respectiva divinitate. Or, funcția civilizatoare a sacrificiului — demonstrează René Girard — se dezvăluie abia în corelarea sa cu violența care amenință permanent comunitățile umane, încă din zorii umanității. Societățile primitive nu au reușit să se constituie decît canalizînd violența în ceremoniile în cadrul cărora erau sacrificate victime umane sau animale. Dacă animalele sînt în stare să pună stavilă, din instinct, violenței lor în cadrul propriei specii, oamenii sînt lipsiți de această frînă. Violența reciprocă — constată autorul — amenință cu nimicirea întreaga societate. Ritul sacrificiului a permis comunităților umane să abată violența comună asupra unei victime arbitrar alese, care devine în felul acesta sacră, iar, ulterior, venerată pentru binefacerile sale. Comunitatea este astfel protejată, prin practica sacrificiului, de propria sa violență.

Capitolele cărții — I. *Sacrificiul*; *Criza sacrificială*; III. *Oedip și victima ispășitoare*; IV. *Geneza riturilor și ritualurilor*; V. *Dionysos*; VI. *De la dorința mimetică la dublul monstruos*; VII. *Freud și complexul lui Oedip*; VIII. *„Totem și tabu" și interdicțiile incestului*; IX. *Levi-Strauss, structuralismul și regulile de căsătorie*; X. *Zeii, morții, sacrul, înlocuirea sacrificială*; XI. *Unitatea tuturor riturilor* — se constituie într-o ipoteză științifică inedită, care permite aprofundarea semnificațiilor a numeroase mituri și rituri prezente în cvasitotalitatea credințelor religioase.

C. Octavian.

* * * *Théologies de la libération en Amérique latine*, Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie (C.E.R.I.T.) de Strasbourg, Beauchesne, Paris, 135 p.

Volumul, apărut în colecția „Point théological", reunește trei texte prezentate în cadrul unui seminar de specialitate.

Sociologul Julien Freund în *Les politiques du salut*, teologul chilian Eduardo Ibarra în *Les context de la théologie de la libération* și teologul belgian Jacques Nieuwenhove în *Les „Theologies de la libération" latino—américaines* evidențiază efortul ideologiei creștine contemporane de a participa la dezbaterea unor probleme social-politice acute ale lumii contemporane, ca principalul mijloc al unei sperate depășiri a crizei actuale.

O primă preocupare semnificativă a autorilor — în fața implicării „teologiilor eliberării" în mișcările social-politice de eliberare din America latină — o constituie disocierea domeniului religiei de cel al politicului. „Secularizarea — scrie J. Freund — semnifică pierderea pentru religie a controlului asupra celorlalte activități care își recîștigă autonomia. În același timp ... religia își redescopere propria sa autonomie și se limitează la ea... redevine ceea ce este în esența ei".

Pornind de aici, autorii pledează pentru neintervenția religiei în domeniul politicului (deci menținerea „teologiilor eliberării" în sfera intențiilor moralizatoare fără implicare directă în conflictele sociale și politice ale statelor din America latină, unde numeroși preoți participă la mișcările revoluționare) și pentru neadoptarea de către politică a unor funcții și mijloace proprii religiei.

Consemnînd amplificarea, în ultimul deceniu, al interesului pentru „teologiile eliberării" — un cercetător, P. Vekemans, menționează peste 1700 de titluri pe această temă — E. Ibarra înfățișează condițiile concret-istorice și cele religioase ale succesului înregistrat de aceste teologii în țările latino-americane, influența exercitată de marxism asupra unora dintre reprezentanții „teologiilor eliberării", absența în cuprinsul lor a reflecției biblice aprofundate și mai ales a cristologiei, ca fundament al discursului creștin asupra eliberării omului și predominanța problematicii politice. E. Ibarra pledează pentru dezvoltarea unei "teologii a eliberării" bazată pe experiența religioasă a Omului-Iisus, deci sensibil îndepărtată de o angajare politică activă.

În caracterizarea „teologiilor eliberării" J. van Nieuwenhove subliniază faptul că obiectul lor central nu îl constituie o concepție filosofică sau un ideal creștin al eliberării, ci participarea la un proces istoric pentru dobîndirea unei libertăți social-politice și culturale în contextul Americii latine.

În ansamblul său, volumul înfățișează impactul „teologiilor eliberării" cu realitățile specifice ale țărilor latino-americane, precum și problemele delicate pe care aceste teologii le ridică pentru ideologia creștină contemporană.

C. Ioan

Jean-Marie Domenach, *Enquête sur les idées contemporaines*. Editions du Seuil, Paris, 1981.

P.P. Negulescu era de părere că moda, în genere, se opune valorii și găsea explicația în sufletul celor „care doresc să se distingă cu orice preț, să treacă înaintea celorlalți și recurg, în acest scop, la mijloacele obișnuite, laudă adică, sub toate formele posibile concepțiile proprii și critică, sub toate formele posibile, concepțiile celor-

lalți". Întreprinderea, ușurată după opinia filosofului român de „publicitatea tot mai lesnicioasă a timpului nostru", și-ar găsi sau și-ar fi găsit, în urmare, mijlocul optim de realizare „pur și simplu în presa zilnică" (*Problema epistemologică*, prelegerea III).

Azi însă lucrurile par să stea altfel, ori cel puțin altfel îi par cunoscutului eseist și ziarist francez Jean-Marie Domenach, care, într-o *Enquête sur les idées contemporaines* (Ed. du Seuil, 1981), socotește că „deși o istorie publicitară este periculoasă", nimeni nu poate să se îndoiască decît abstract, și riscînd să greșească, de valoarea modei, în particular a filosofiilor la modă numai pentru că sînt la modă.

„Modele, scrie Domenach, au avantajul de a atrage publicul către un domeniu neglijat" (p. 8). Dealtfel, pare să fie o nouă dimensiune a ideilor, sau dacă nu absolut nouă, reînnoită oricum, de a căuta și de a capta „publicul". Sau invers, de a fi căutate de public. În consecință, „aplicarea unor metode ale jurnalismului la lumea ideilor", la evenimente „care se produc într-un sector de care în mod obișnuit ziarele nu vorbesc" (p. 6) ar veni din ambele părți: din cea a publicului și din cea a ideilor.

Altminteri cum va putea fi dezvăluit (pe deplin) „secretul" lui Lacan sau cel al lui René Girard, „le Hegel du christianisme", cel al "noilor istorici", cel al „noii filosofii", al „noii drepte", al „noilor anarhiști" ori, în fine, cel al „sistemiștilo " într-o vreme în care filosofia cum s-a spus, va fi părăsit, după 1968, Franța, adică va fi ieșit din conștiința publică?

Nu este vorba de o uzurpare a rolului și de a face „concurență Universității" ci, previne Domenach, doar de a deschide o perspectivă din care să se poată observa mai bine relațiile atît de complexe dintre idei și public. Ce determină selectarea de către public a acestor sau acelor idei ori, dimpotrivă, respingerea? Căci și respingerea intră în orizontul examenului „jurnalier". Bunăoară, „jurnalieri" ei înșiși, „noii filosofi pot fi „citiți" mai degrabă din unghiul de vedere al criticii jurnaliere decît din acela al „criticii specializate". De altminteri, „noii filosofi" se vor fi impus publicului „printr-o anume exorcizare a politicului" și cu mijloace menite să capteze. Numai că acestea nu aveau să-i ducă prea departe. Ei se voiau prea noi și își afirmau noutatea cu prea multă ostentație pentru a nu lăsa să se vadă că „gîndirea lor este teribil de retro" (p. 59). De aceea, „noua filosofie" va fi repede pusă în umbră de o alta, în cele din urmă consubstanțială. Este vorba de „noua dreaptă", nici ea însă de durată pentru că își va fi dezvăluit neîntîrziat gravele sale vicii. „Dacă spiritul nu este decît un organ în serviciul egoismului genetic", atunci, întreabă Domenach, ce altceva poate să vizeze o asemenea orientare decît strivirea celor slabi de către cei puternici"? (p. 86).

Dar pentru un ziarist, mărturisește Domenach, nu „noua filosofie" ori „noua dreaptă" constituie „piesele" cele mai tari, ele ne prea fiind filosofie și deci ne prea fiind în stare să slujească teza cărții, interconditionarea public—idei.

În cea mai mare măsură însă demonstrativă ar fi o filosofie cam rebarbativă prin limbajul și canoanele ei tradiționale: este vorba de ceea ce s-ar putea numi „filosofia sistemistă". Prea puțin posibilă ca „modă", în aparență, în realitate ea a putut coborî „din cer pe pămînt". Însă pentru aceasta a trebuit să-și modifice conceptele de bază: sistem, observator, observat. Mai exact, a trebuit să renunțe la ideea tradițională a sistemului în sine, ca lucru, pentru a-i da mai multă "umanitate". Prin reacție însă sistemul observatului nici n-a fost pus în dependență de observator, în acea dependență în care subiectivismul de odinioară punea „reprezentantul". Evitînd „reificarea", „noii" sistemiști (Lupasco, Morin, Beigbeder) nu vor fi trecut în extrema cealaltă intens subiectivizantă. Ei, prin urmare, dacă nu-l pun în termenii unui lucru în sine, nici nu-l asimilează cu senzațiile actuale (posibilitățile de senzații ale subiectului trecute de acesta în senzații actuale) de care vorbea Mill. „Observatul", altfel spus, nu este în dependența în care este grupul de senzații — pentru a lua exemplul lui Mill — această portocală pe care am instituo treptat prin simplă „actualizare". Căci, așa cum zice pozitivistul englez, pornind numai de la senzație, vizuală sau olfactivă, noi am actualiza întregul „grup de reprezentări" care ar fi „această portocală", în exemplul (și în concepția) lui Mill.

Observatul (sau sistemul lui) însă, desfăcut atît de reprezentarea reificantă cît și de cea subiectivizantă, va fi început să fie plasat într-un orizont nou, pe care, zice Domenach, „eu nu pot decît să-l indic". Într-un orizont în care își face loc „efemerul" „fluctuantul", „legea și istoria, organizarea și schimbarea, traiectoria și procesul" (p. 97).

De aceea, pînă și „sistemicul" intră în modă. Și e bine că este așa, admite autorul, fiindcă pe această cale mai sînt convocate și alte exerciții umane: poezia, celelalte arte (p. 98).

Filosofia franceză de azi, într-o asemenea reconstituire „jurnalieră", este o experiență dintre cele mai interesante și mai pasionante. Cartea lui Domenach, de aceea, se citește nu numai cu interes dar și cu reală plăcere.

Gh. Vlăduțescu

Enrico Berti, *Il Bene*, Itinerari filosofichi, coordinati da Enzo Giammancheri, Editrice La Scuola, Brescia, 1983, 241 p.

Lucrarea conține două părți: o **introducere** și o **antologie** de texte. În **introducere** autorul subliniază semnificația punerii problemei, metoda care a stat la baza investigațiilor sale, diverse căutări și soluțiile propuse în elucidarea problemei, în diferite momente ale istoriei filosofiei; criza soluțiilor clasice; noile tentative de soluționare a acestora și falimentul lor (se au în vedere cele aparținînd lui Hegel Marx, Nietzsche, Moore, Scheler, Hartmann. Sartre, Dostoievski). Concluzia care se degajă, în urma acestui discurs istorico-filosofic este aceea că, la ora actuală, este posibil să se admită „binele" din punct de vedere filosofic.

Antologia de texte este ilustrată cu pagini din *Socrate* (descoperirea binelui ca virtute sau perfecțiune a omului; virtutea este o știință a lui „mai bine"; *Platon* (ideea de bine ca transcendent absolut; binele uman ca viață compusă din inteligență și plăcere); *Aristotel* (binele și scopul; critica concepției platonice asupra binelui; fericirea constă într-un exercițiu specific omului: raționalitatea; binele în univers și binele în om); *Plotin* (binele și răul în Univers; fericirea omului ca uniune mistică cu Unul sau ca „extaz"); *Augustin* (binele suprem al omului constă în faptul ca omul să-l aibă pe Dumnezeu, o condiție supranaturală; binele și răul în univers); *Toma din Aquino* (binele și scopul; binele suprem se află în Dumnezeu și este o contemplare a lui Dumnezeu în viața veșnică); *Spinoza* (negarea finalismului; binele ca o conservare a ființei proprii; binele suprem drept cunoaștere și iubire a lui Dumnezeu); *Leibniz* („cea mai bună dintre lumile posibile"; tărîmul spiritelor); *Hume* (distincția dintre bine și rău nu depinde de rațiune; perceperea binelui și a răului se întemeiază, în mod unic, pe sentiment); *Kant* (binele nu înseamnă bunăstare ci, ceea ce este conform legii morale; imperativul categoric, ca expresie a libertății, valoare supremă; „binele suprem"); *Hegel* (critica concepției kantiene asupra binelui; trecerea de la moralitate la eticitate); *Rosmini* (binele este ființa însăși considerată în ordinea ei; ordinea ființei și binele au ca principiu pe Dumnezeu, binele absolut); *Marx* („omul social" ca realizare plenară a esenței omului; caracterul „teoretic" și estetic al activității omului social; „imperiul libertății" ca dezvoltare a capacității umane, scop în sine); *Nietzsche* („dincolo de bine și de rău"; stăpîni și sclavi; „bestia blondă") *Moore* (binele este indefinibil; binele în sine sau binele ideal); *Scheler* (critica formalismului kantian și „materialitatea" binelui; ierarhia de valori); *N. Hartmann* (binele ca valoare morală de bază; binele ca „teleologie a valorii celei mai elevate"); *Sartre* (binele este ceea ce alege omul; omul și libertatea; umanismul existențialist); *Maritain* (binele ca bine al persoanei; binele comun este subordonat binelui absolut; binele suprem este posedarea însăși a binelui absolut).

Lucrarea este însoțită de o bibliografie în care sînt indicate lucrările care au stat la baza selectării textelor incluse în antologie.

N.I.M.

* * * *Annuaire scientifique de la Faculté de philosophie de l'Université d'Athènes*, Deuxième Période — tome XXVIII, 1979

Alcătuit cu frumoasă *poikilie*, sumarul volumului este elocvent pentru preocupările mai noi de cultură umanistă la Athena. Contribuțiile atestă deschiderea la nou a străvechii vetre dar și neuitarea tradițiilor. Scholiarhi eleni și străini angajează dezbateri pe varii teme filologice, istorice și istorico-culturale. Se pot menționa astfel teme ca „Penelopa și pețitorii" „Frizele Parthenonului și Fidias", „Indi-

vidul și societatea în romanele « Pamela » și « Tom Jones », « Fugari și refugiați în războiul peloponeziac » ș.a.

Ca întotdeauna, contribuțiile lui Ev. A. Moutsopulos reținatenția. Un eseu al cunoscutului filosof elen tratează despre *Ruptura unității constitutive a cuvîntului, muzicii și dansului și critica platoniciană a teatrului* (în lb. franceză). Notele criticii platoniciene a decadenței culturale sînt identificarea iluzionismului artistic cu activitatea sofiștilor șarlatani, indignarea împotriva „teatrocrației" și blamarea severă a criteriului mai nou al plăcerii în raport cu criteriul tradițional, etic, de apreciere a operei de artă. Moutsopulos notează că intensitatea polemicii lui Platon nu face decît să reflecte importanța reformelor artistice întreprinse în teatru, începînd de la Euripide.

Un al doilea eseu al lui Ev.A. Moutsopulos se intitulează *Dreptul la libertate* (în lb. franceză); autorul propune întemeierea acestui drept pornind de la relația tensionată între autonomia ființei vii individuale și dependența ei față de întregul grup de ființe la care individul participă. Libertatea apare atunci ca soluție a dublei cerințe implicate în relația menționată, soluție ea însăși tensionat structurată; libertatea este drept dar și imperativ, este realitate și valoare, experiență și aspirație. Presupunînd convertirea „interdependenței" în „solidaritate" libertatea—finită dar totodată absolută—"reflectă posibilitatea coexistenței tuturor persoanelor ca persoane libere". Un model al libertății — se notează — ar aminti modelele cosmice ale unor universuri în genul modelelor lui De Sitter: universuri în continuă expansiune care își conservă totuși structurile interioare. Marginile — și este cazul să se vorbească despre margini, mai curînd despre limite ale libertății indivizilor, grupurilor, societăților și națiunilor — marginile libertății așadar, coincid cu cele ale drepturilor celorlalte ființe.

Din cuprinsul aceluiași volum semnalăm și studiul lui Demetrios D. Moukanos *Filosofia matematicii la Platon.* (în lb. germană). Studiul în cauză are un explicit substrat polemic: nu Aristotel — cum au susținut exegeți de marcă, ci tocmai Platon este dătătorul de direcții în filosofia matematicii din antichitatea clasică". Platon în speță, este și fondator al metodei axiomatice, deținînd acest primat în raport cu Stagiritul. În sprijinul pledoariei sale, D.D. Moukanos subliniază caracterul esențial al legăturii dintre speculația matematică și cea ontologică în viziunea platonică; în grădina lui Akademos nu s-a închis, totuși, ochii nici asupra deosebirii fundamentale dintre metoda filosofică și cea geometrică. Cunoașterea filosofică deține supremația, pentru că este orientată spre forme, este noetică, folosește ipotezele numai ca mijloc auxiliar, dispensabil în final, de accedere la idee, în timp ce cunoașterea geometrului rămîne la stadiul dianoetic, al conceperii inteligibilului nu în sine ci în răsfrîngerile sale intuitiv-sensibile; e o cunoaștere, aceasta, ce se prevalează esențial pe ipoteze. Textele platonice adeveresc că încă de pe vremea cînd ele au fost elaborate, matematicienii deveniseră conștienți de caracterul ipotetico-deductiv al științei lor. Pe de altă parte, Platon considera că matematicienii încearcă să meargă de la simplele evidențe admise — *homologemata* — la *archai*, la adevăratele începuturi, care nu mai sînt puncte de pornire subiective în procesul cunoașterii ci temeiuri reale, obiective, ontologice ale totului universal. Demersul reușește filosofului, nu însă și matematicianului, întrucît — crede Platon — adevăratul început este „neipotetic", pe cînd matematicienii pornesc de la supoziții. Solidarizîndu-se cu punctul de vedere al lui A. Szabò (a se vedea *Die Philosphie der Eleaten und der Aufbau von Euklids Elementen*, în *Philosophia*, I, Athenai, 1971, p. 198—199), împotriva lui Kurtz von Fritz (*Die „arhai" in der griechischen Mathematik;* în „Archiv für Begriffsgeschichte", Bd. I, Bonn, 1955), A.D. Moukanos conchide că Platon a întemeiat înaintea lui Aristotel și, totodată, a criticat metoda axiomatică, în calitatea ei de demers ce caută fără a fi în măsură să găsească *to noeton eidos*, forma inteligibilă a construcțiilor geometrice.

Sorin Vieru

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

UN CURS DE MATERIALISM DIALECTIC

În ziua de 20 decembrie 1983, Secția de filosofie și logică a Academiei de științe sociale și politice a organizat în Capitală o dezbatere asupra unui curs recent de *Materialism dialectic*, elaborat de un colectiv de cadre didactice de la facultățile de filosofie-istorie din București, Cluj-Napoca și Iași și apărut în 1983 la Editura didactică și pedagogică din București. Colectivul de autori este format din următoarele cadre didactice: prof. univ. dr. *Al. Valentin* (București), prof. univ. dr. *Călina Mare* (Cluj-Napoca), prof. univ. dr. *Ion Irimie* (Cluj-Napoca), conf. univ. dr. *Mircea Flonta* (București), conf. univ. dr. *Ștefan Celmare* (Iași).

Destinat studenților de la facultățile de filosofie-istorie, *cursul* cuprinde problematica concepției materialist dialectice așa cum se configurează ea din cercetările filosofice care aplică metoda dialectică de cercetare. În alți termeni, conținutul cursului reprezintă *o expunere rațională a principalelor categorii și legi ale dialecticii meterialiste* în acord cu nivelul cercetării filosofice actuale din țara noastră. Și nu numai. La baza dazbaterii au stat două referate susținute de Angela Botez și Stelian Popescu, cercetători la Institutul de filosofie, iar la discuții au luat parte Ion Tudosescu, Ion Stroie, Constantin Borgeanu, Tudor Bugnariu și Dumitru Ghișe. Debatanții au subliniat caracterul științific al cursului precum și valoarea sa didactică deosebită. În plus, s-a arătat că acest curs îi ajută și pe cei care frecventează învățământul politico-ideologic. Toți participanții la dezbatere au remarcat faptul că autorii au reușit să prezinte principalele categorii ale materialismului dialectic prin dialectica lor specifică.

În legătură cu caracterul militant al cursului s-a observat integrarea ideilor înnoitoare cuprinse în documentele P.C.R., în lucrările secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu. De asemenea, a fost pusă în evidență poziția consecvent dialectică a autorilor față de gîndirea filosofică contemporană nemarxistă.

Prof. Ion Tudosescu a observat că accentul cade pe metodă și nu pe soluțiile istorice. Prof. Dumitru Ghișe, președintele Secției de filosofie și logică al A.S.S.P., a insistat asupra necesității de a regîndi problematica filosofică din perspectiva omului, a subiectului, iar nu a obiectului. În finalul dezbaterii, ca reprezentanți ai colectivului de autori, Al. Valentin și Mircea Flonta au prezentat pozițiile lor asupra cursului supus discuției. Concluziile dezbaterii au fost că ne aflăm în fața unui bun curs universitar de materialism dialectic.

Ion Stroie

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

„Deutsche Zeitschrift für Philosophie" nr. 9/1983 publică o dezbatere cu colaborare internațională pe tema contradicțiilor în condițiile societății socialiste. În cadrul acestui număr I. Tudosescu semnează studiul *Acțiunea legii contradicției și natura contradicțiilor în socialism* (p. 1037—1043). În același număr Mihai Milca semnează o recenzie la volumul de studii *Contradicțiile sociale în socialism* (București, Editura politică, 1980).

Aceeași „Deutsche Zeitschrift für Philosophie" (R.D.G.) oferă în ultimele numere ale anului 1983 cîteva grupaje foarte semnificative, dintre care menționăm: 1) Cu prilejul aniversării a 500 de ani de la nașterea lui Martin Luther (nr. 10, p. 1153—1183 — articole consacrate concepției etice și școlii politice a lui Luther, precum și influenței ideilor sale în filosofia germană pînă la epoca „luminilor"); 2) Despre originea „logicii dialectice"

în *Critica rațiunii pure* a lui Kant (*Ibidem*, p. 1184—1198); 3) Cu prilejul Anului Marx—1983 (nr. 11, p. 1249—1292—articole consacrate studiului problemei cunoașterii comune în opera lui Marx, logicii *Capitalului*, raportului dintre teorie și metodă etc.).

★

Revista „Voprosi Filosofii" (U.R.S.S.) publică în numerele 10 și 11 din 1983 grupaje de articole consacrate aniversării a 165 de ani de la nașterea lui Marx și 100 de ani de la moartea sa. Atrag atenția articolele despre umanism la Marx, despre Marx și disputa contemporană în jurul problemei umanismului. De interes aparte este grupajul din nr. 11/1983 sub genericul „Dialectica și cunoașterea științifică contemporană".

★

În revista „Kant-Studien" (4, 1983, p. 479—486), R. Molter oferă, sub genericul „Kantiana in Dorpat (Tartu)", o interesantă relatare asupra destinului unor manuscrise ale lui Kant, un subiect pe care se poartă de multă vreme discuții în „Kantforschung". Este vorba de cîteva scrisori inedite ale marelui filosof și de însemnările sale pe marginea lucrării lui Baumgarten *Metafisica* (ed. 1757), de mare semnificație pentru înțelegerea unor aspecte ale genezei criticismului.

★

Sub genericul „Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft", în editura Hölder-Pichler-Tempsky din Viena a apărut: *Erkenntnis und Wissenshaftstheorie. Akten des 7. Internationaler Wittgenstein-Symposiums*, hrsg. von P. Weingartner und H. Czermok, Wien, 1983, 502 p. Volumul conține și conferința de deschidere ținută de cunoscutul epistemolog german W. Stegmüller (München) cu tema: *Vom dritten bis sechsten (siebzen?) Dogma des Empirismus* (De la a treia la a șasea [a șaptea?] dogmă a empirismului).

★

În editura Königshausen-Neumaann (Würzburg) a apărut: *Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart, Mit einer Erstveröffentlichung M. Heideggers*, hrsg. P. Jaeger/R. Lüthe, 1983, 224 p. Volumul conține textul inedit al lui M. Heidegger, intitulat: *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*. Dintre celelalte texte menționăm: J. Tamiraux, „Le dépassement heideggerien de l'esthétique et l'heritage de Hegel"; L. Landgrebe, „Was ist ästhetische Erfahrung?"; A. Diemer, „Zur Grundlegung einer Philosophie der Kunst als Phänomenologie der Kultur"; G. Funke, „Zum Primat der praktischen Vernunft bei Husserl".

★

Între 14—19 noiembrie 1983 a avut loc la Hanovra (R.F.G.) cel *de-al IV-lea Congres Internațional Leibniz*, cu tema: *Leibniz-Opera și acțiunea istorică*. Dintre materialele prilejuite de acest eveniment amintim: a) volumul de comunicări intitulat: *Leibniz. Werk und Wirkung*, IV. Internationaler Leibniz-Kongress. Vorträge, 980 p.; b) catalogul: *G.W. Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, editat de Akademie-Verlag, Berlin (R.D.G.), cuprinzînd prezentări ale celor 28 volume apărute pînă în prezent, din totalul de 80 de volume, proiect ce se va încheia aprox. în anul 2080; c) catalogul celebrei: *Studia Leibniziana. Zeitschrift für Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften*, hrsg. von K. Müller, H. Schepers u. W. Totok; d) catalogul expoziției organizată cu prilejul deschiderii, în zilele Congresului, Casei lui Leibniz, refăcută (a fost distrusă în cel de-al doilea război mondial) în întregime; în catalog se află: istoricul vieții și activității lui Leibniz în Hanovra; fotografia primei mașini de calcul din lume, inventată de Leibniz; autografe date de Leibniz în epocă. (În Actele Congresului sînt cuprinse și comunicările: *Leibniz und die rumänische Aufklärung* (Leibniz și iluminismul românesc), de Alexandru Boboc (România); *Der Begriff des Unendlichen bei Leibniz und Cantor* (Conceptul de infinit la Leibniz și Cantor), de Alexandru Giuculescu, participant la Congres; România). În nr. 11 (noiembrie, 1983) al revistei „Kulturing" (Hanovra), p. 2, în comunicatul cu privire la cel de-al *IV-lea Congres Internațional Leibniz* întîlnim mențiunea: „Referatele pun într-o nouă lumină multe relații cunoscute; atrag atenția însă și aspecte ale acțiunii istorice a operei lui Leibniz despre care nu s-a știut nimic pînă acum, ca, de exemplu: influența lui Leibniz în iluminismul românesc; receptarea lui Leibniz în opera filosofului și teologului spaniol B.J. Feijoo (1676—1764); controversa lui Heidegger cu textele lui Leibniz".

★

La Zürich, între 28—30 septembrie 1983, a avut loc un „Colocviu Internațional asupra filosofiei naturii a lui F.W.J. Schelling", care a pus în evidență receptarea ideilor ilustrului filosof în științele naturii din vremea lui și în lumea de astăzi.

★

În editura Klett-Cotta a apărut volumul: *Kant oder Hegel? Über Formen der Begrün*

dung in der Philosophie. Stuttgarter Hegelkongress 1981, 650 p., hrsg. von D.Heinrich.

★

Cunoscuta agenție editorială din India : **MOTILILAL BANARSIDASS** anunță recent publicarea sau reeditarea unor importante lucrări din domeniile : FILOSOFIEI INDIENE ; ISTORIEI FILOSOFIEI INDIENE ; LOGICII ; FILOSOFIEI RELIGIEI BUDISTE, dintre care amintim : Alfred Hillebrandt, *Vedic Mythology*, traducere în engleză de Sreeramula Rajeswara Sarma, vol. I. XV+476 p.. ; vol. II. VIII+488 p. ; Hajima Nakamura, *A History of Early Vedanta Philosophy*, XXXVI+532 p. ; Jon C. Plott, *Global History of Philosophy*, vol. I. *The Axial Age*, XIX+240 p. ; vol. II. *The Hellenistic Bacterian Period*, XXII+344 p. ; vol. III. *The patristic Sutra Period*, VIII+814 p. ; *Indian Philosophy : Past & Future*, ed. by S.S. Rama Rao si R. Puligandla ; Theos Bernard, *Hindu Philosophy*, XII +208 p. ; *Studies in Indian Thought* (The Collected Papers of prof. T.R.V.Murti) ed. by Harold Coward, VII+430 p. ; S.N.Dasgupta, *Philosophical Essays*, X+388 p. ; T.RV. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, XII+ 372 p. ; Thomas A. Kochumutton, *Buddhist Doctrine of Experience*, XXV + 305 p. ; Randy Kloetzli, *Buddhist Cosmology*, X+186 P. ; George Grimm, *Buddhist Wisdom : The Mystery of Self*, X+70 p.

Amintim și alte lucrări publicate : Paul Deusen, *The Philosophy of the Upanishads* ; A.B.Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* (2 volume) ; Erich Frauwallner, *History of Indian Philosophy* (2 volume) ; S.N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* (5 volume) ; B.K.Lal, *Contemporary Indian philosophy* ; R.C.Pandeya, *Panorama of Indian Philosophy* ; *Idem, Indian Studies in Philosophy* ; K.C. Bhattacharyya, *Studies in Philosophy* ; Satish Chandra Vidyabhusan, *History of Indian Logic* (Ancient, Mediaeval and Modern Schools) ; Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic* (2 volume) ; R.P.Dravid, *The Problem of Universals in Indian Philosophy* ; W.S.Urquhart, *Pantheism and The Value of Life in Indian Philosophy* ; Debabrata Sinha, *The Metaphysic of Experience in Advaita Vedanta* (o abordare fenomenologică) ; V. P. Verma, *Philosophical Humanism and Contemporary India* ; *idem, Philosophy of Religion* ; *idem, The Political Philosophy of the Sri Aurobindo* ; N.K.Devaraja, *Philosophy, Religion and Culture* ; A.L.Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought* ; D.J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy : A Historical Analyses* ; *idem, Causality : The Central Philosophy of Buddhism* ; B.M. Barua, *History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy* ; R.C. Pandeya, *Problem of Meaning in Indian Philosophy*.

★

MARXIST EDUCATIONAL PRESS, în cooperare cu Departamentul de antropologie, de la University of Minnesota (SUA) a inițiat publicarea unei serii de lucrări destinate studiului marxismului. Au apărut pînă acum 12 volume, între care menționăm : *Nicaragua in Revolution : the Poets speak*, ed. by Bridget Aldaraca, Edward Baker, Ileana Rodriguez și Marc Zimmerman, 1980, 310 p. *The United States Educational System : Marxist Approaches* (Papers from the Fourth Midwest Marxist Scholars Conference, March 1979) ed. by Marvin L. Berlowitz și Frank E. Chapam Jr., 1980, 240 p. ; Herbert Hörz, H. Dieter Pöltz, Heinrich Parthey, Ulrich Röseberg și Karl-Friedrich Wessel, *Philosophical Problems in Physical Science*, 1980, 190 p. ; Gilbert G. Gonzalez, *Progressive Education : A Marxist Interpretation*, 1982, 200 p. ; John Somerville, *The Philosophy of Marxism : An Exposition*, 1981, 206 p. ; *Dialectical Contradictions* ; *Contemporary Marxist Discussions*, ed. by Erwin Marquit, Philip Moran și Willis H. Truitt, 1982, 225 p. ; Andras Gedö, *Crisis Consciousness in Contemporary Philosophy*, 1982, 290 p. ; *Studies in Labor Theory and Practice* (Papers from the Fifth Midwest Marxist Scholars Conference, May, 1980) ed. by William L. Rowe, 1982, 105 p.

★

Cunoscuta „Archives de Philosophy" oferă, în vol. 46, caietul 3 din 1983, trei materiale de larg interes teoretic : a) J. Grondin, *Heidegger și teologia* — prezentarea celor mai de seamă lucrări despre Heidegger publicate între 1974—1982 ; b) D. Bourel, *Buletinul „Aufklärung"*-ului-prezentarea noilor ediții și a unor studii de referință ale unor gînditori din epoca „luminilor" în Germania (Lessing, M. Mendelsohn ; S. Reimarus ; J. Chr. Edelmann) ; c) *Buletin cartesian XX*, conținînd „Bibliografia internațională critică a studiilor cartesiene pentru anul 1981".

★

„Revue de Métaphysique et de Morale" publică, în nr.4 din 1983, articole reprezentative rezultate din comunicările sub genericul „Maine de Biran et son temps" în sesiunile organizate de C.N.R.S., precum și o bibliografie a studiilor despre M. de Biran (începînd din 1970).

★

Revista "The Monist" a consacrat un număr (vol. 66, nr. 1, 1983) temei „Right Reason in Western Ethics", cu participări semnificative: W.K. Frankena, W.J. Bourke; R.J. Sullivan, S.D. Hudson.

★

Revista „Synthese" a consacrat vol. 54, nr. 2 și 3 temei „Philosophy of Language", întrunind colaborări semnate de J. Hintikka, R. Krauth, M. Belzer, R.N. Harnish și alții.

★

Premiul Karl Jaspers, decernat pentru prima dată în anul 1983, de către Universitatea și orașul Heidelberg, a fost atribuit profesorului Emmanuel Levinas (Paris), pentru ansamblul operei sale.

★

Cu prilejul *centenarului nașterii lui Karl Jaspers*, la Montréal (Canada) a avut loc o *Conferință internațională Jaspers* (24 august 1983).

★

„*Contemporary German Philosophy*" este titlul unui anuar al cărui prim număr a apărut în 1982, editat de Pennsylvania State University Press (S.U.A.). Scopul său este de a publica regulat, în traducere engleză, texte și articole ale unor autori actuali de limbă germană, precum și rezumate. Primul volum cuprinde texte semnate de P.Lorenzen, D. Henrich, Th.Ebert, H.-U.Hoche, G. Prauss, E.Ströker, R.Wiehl și F.Kaulbach. Redactorul-șef al anuarului este D.E.Christensen (Salzburg, Austria).

★

„Husserl Studies" este o nouă revistă consacrată studiilor sistematice și istorice asupra operei lui Husserl. Este condusă de J.N.Mohanty și K.Schuhmann și editată de Martinus Nijhoff. Adresa redacției: P.O. Box 566, 2501 CN La Haye, Pays Bas.

★

Publicația „La Revue philosophique de la France et de l'étranger" a editat un număr tematic *Karl Marx* (vol.108, 1983, nr.2).

★

Revista „Zeitschrift für Didaktik der Philosophie" a consacrat nr.5, 1983, temei *Marx*.

★

Universitatea din Liège organizează în 1983—1984 al șaselea ciclu de conferințe pe tema *Filosofia astăzi. Probleme disputate*, cu următorul program: P.Aubenque, *Metafizică și modernitate*; P.Lebrun, *„Capitalul" lui Karl Marx. Confruntări cu realitățile actuale*; E.Duyckaerts, *Paradoxurile și subiectivitatea. Cu privire la Bateson*; A. Motte, *De la Democrit la Russell și înapoi*; L.Delatte, *Inteligența artificială și inteligența umană*.

★

Actele congresului care a avut loc la Universitatea de stat din Florida, la 1—3 aprilie 1982, pe tema *Filosofia lui L. Wittgenstein*, au fost publicate în revista „Synthese" (vol.56, 1983, nr.2 și 3).

★

Opera *publicată* a lui C.S.Peirce cuprinde aprox. 12 000 de pagini. Scrierile rămase *nepublicate* la moartea sa cuprind aprox. 80 000 de pagini. Întreaga sa operă constituie obiectul unui vast proiect de editare, care ar cuprinde 65 de volume, cu titlul general: *Writtings of Charles S.Peirce. A Chronological Edition*. Editura angajată în această amplă acțiune este Indiana University Press (Bloomington, Indiana, S.U.A.). *Primul volum* a apărut în 1982 și cuprinde textele scrise între 1857 și 1866.

★

Editions du Centurion (Paris) a publicat volumul: *Theilhard de Chardin, aportul său, actualitatea sa. Colloque du Centre Sèvres 1981*, cuprinzînd și cinci texte inedite ale lui Theilhard de Chardin. Prefața este semnată de Henri Madelin. Din sumar menționăm: F.Cronzel, *Opera științifică a lui Theilhard*; E.Boné, *Paleontologul supus încercării timpului*; B.Vandermeersch, *Originea omului în lumina paleontologiei actuale*; J. Fabre, *Nivelele realului și mecanismele evoluției*; F.Russo, *Limbajele lui Theilhard*; M. Barthelemy-Madeule, *Problematica theilhardiană*; Ch. d'Armagnac, *Credința în Om și credința în Dumnezeu*; G.Martelet, *Marile intuiții creștine ale lui Theilhard*; F.Russo, *Elemente de bibliografie*. Textele inedite sînt mai ales extrase din scrisori.

★

„Journal of Applied Philosophy", organ oficial al Societății pentru filosofie aplicată, este o nouă publicație anunțată să apară de două ori pe an, în martie și octombrie. Primul număr va apărea în martie 1984. Redactorii sînt B.Cohen și A.O'Hear de la Departamen-

tul de filosofie al Universității din Surrey (Anglia).

★

Menționăm apariția lucrării lui Arthur Hübscher, *Schopenhauer — Bibliographie*, 331 p., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981. Volumul constituie un instrument de lucru deosebit de util pentru toți cercetătorii operei filosofului german. Lucrarea regrupează nu numai diferitele ediții ale scrierilor lui Schopenhauer, dar și o bogată bibliografie internațională în următoarele limbi : arabă, bulgară, cehă, daneză, ebraică, engleză, finlandeză, franceză, greacă, italiană, japoneză, maghiară, norvegiană, olandeză, poloneză, portugheză, *română*, rusă, suedeză, sîrbo-croată, slovacă, spaniolă, turcă.

★

În editura Georg Olms, Hildesheim (R.F.G.) se află în curs de apariție, începînd din 1978 : Chr.Wolff, *Gesammelte Schriften*, într-o nouă editare, cu participare internațională : J.Ecole (Angers) ; H.W. Arndt (Mannheim) ; Ch.A.Corr (Edwardsville, Illinois) ; J.E.Hofmann (Tübingen) ; M.Thomann (Strassbourg). Este vorba de un adevărat mamut editorial : *58* volume, operele în latină și germană, și *21* de volume, comentarii și studii despre Chr.Wolff, unul dintre filosofii cei mai reprezentativi pentru perioada *Aufklärung*—ului.

★

Un simpozion internațional cu tema „Hegel and Whitehead" va avea loc între 2—6 iunie 1984 la Fordham University (S.U.A).

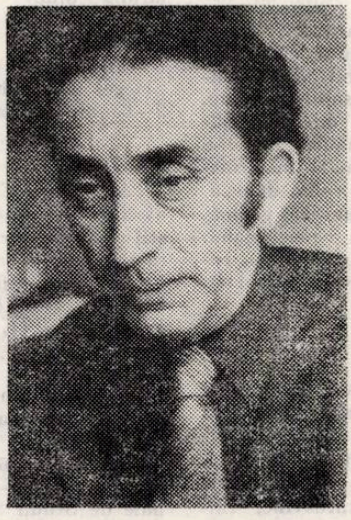
★

Al 24-lea Congres al medievaliștilor va avea loc în septembrie 1984 la Thomas-Institut al Universității din Köln. Tema generală : *Cultura orientală și Evul Mediu european*. Informații : Thomas-Institut der Universität zu Köln, Universitätsstrasse 22, 5000 KÖLN 41, B.R.Deutschland.

★

La „Mouton Publishess" Berlin—New York—Amsterdam) anunță pentru 1984 : Tasso Borbe (ed.) : *Semiotics Unfolding*, 4 volume, 1846 p., cuprinzînd actele Congresului al II—lea al Asociației Internaționale de Studii Semiotice care a avut loc la Viena în iulie 1979.

NECROLOG



PAVEL APOSTOL

La 8 noiembrie 1983 s-a stins din viață prof. univ. dr. Pavel Apostol.

S-a născut la 16 noiembrie 1919, la Arad. După absolvirea liceului „Moise Nicoară" din orașul natal, în 1939 devine student al Facultății de filosofie și litere a Universității din Cluj. În 1945 își ia examenul de licență în filosofie și sociologie la Universitatea refugiată la Sibiu.

Încă din anii de liceu ia contact cu literatura marxistă și, mai tîrziu, cu presa legală și ilegală a Partidului Comunist Român. Participă la mișcarea antifascistă. Primit în rîndurile partidului, îndeplinește funcția de redactor-șef al publicației sibiene „România viitoare". După revenirea Universității la Cluj, devine redactor-șef la „Tribuna Nouă" și, apoi, la „Lupta Ardealului" (1945—1948) și, totodată, asistent la Catedra de filosofie.

În 1948 își susține teza de doctorat cu tema „Problematica omului în lumina materialismului dialectic". După reforma învățămîntului este numit conferențiar universitar și profesor suplinitor (1948—1949), apoi profesor titular și șef de catedră (1949—1952), decan al Facultății de istorie (1951—1952), iar în cadrul cercetării îndeplinește funcțiile de director al Secției de filosofie a Institutului de istorie și filosofie (1949—1951) și director științific adjunct al acestui institut al filialei din Cluj a Academiei R.P.R. (1951—1952).

După o întrerupere de cîțiva ani (1952—1955) revine în cercetare. Lucrează ca cercetător științific (1955), șef de sector (1955), șef de secție (1956—1958) la Institutul de filosofie al Academiei R.P.R. din București. În 1962 își reia activitatea didactică în învățămîntul superior ca profesor la Institutul politehnic București (1962—1969), apoi ca profesor, șef de catedră și prorector la Institutul central de perfecționare a personalului didactic (1969—1979). A lucrat și ca șef de sector la Institutul de științe pedagogice (1963—1968) și director al Laboratorului de analiză a procesului de învățămînt. S-a pensionat în 1982, ca profesor la Universitatea București.

Rev. filos., **XXXI**, 3, p. 288—289, București, 1984

A desfășurat o bogată activitate de cercetare științifică, a elaborat numeroase cărți, studii și articole, comunicări științifice. A fost membru titular al Academiei de științe sociale și politice și membru titular al Uniunii Scriitorilor din România (Secția de critică literară).

Redacția „Revistei de filosofie"

LISTĂ DE LUCRĂRI

(selectivă)

A. Cărți:

— *Funcțiunea de cunoaștere a noțiunii*, Edit. Academiei R.P.R., 1957.
— *Probleme de logică dialectică în filosofia lui G.W.F. Hegel*, vol. I, Edit. Academiei R.P.R., 1957, vol. II, 1964.
— *Experiment și cunoaștere*, Edit. științifică, 1958.
— *Iluzia evadării. Încercări critice asupra filosofiei burgheze contemporane*, Edit. științifică, 1958.
— *Inconsistența argumentării idealist-subiective*, Edit. științifică, 1965.
— *Normă etică și activitate normată*, Edit. științifică, 1968.
— *Cibernetică, cunoaștere, acțiune*, Edit. politică, 1969.
— *Educația și pedagogia în perspectivă operațională*, Edit. didactică și pedagogică, 1969.
— *Trei meditații asupra culturii — urmate de cîteva încercări filosofice*, Edit. Dacia, 1970.
— *Omul anului 2000*, Edit. Junimea, 1972.
— *Calitatea vieții și explorarea viitorului*, Edit. politică, 1975.
— *Viitorul*, Edit. științifică și enciclopedică, 1977.

B. Colaborări la lucrări:

— *Motivul mioritic în cultura română*, studiu introductiv la vol. A. Fochi, *Miorița*, Edit. Academiei R.P.R., 1964.
— *„Fizica" lui Aristotel*, studiu, note și bibliografie la vol. *Aristotel, Fizica*, Edit.. științifică, 1966.
— *Antonio Gramsci și marxismul creator contemporan*, prefață la A. Gramsci, *Opere alese*, Edit. politică, 1969.
— *Observații preliminare la o teorie a teoriei filosofice*, în vol. *Ce este filosofia?*, Edit. științifică, 1970.
— *Cuvînt înainte* la S. Shibata, *Filosofia marxistă și revoluția științifico-tehnică*, Edit. politică, 1982.
— *Bertrand de Jouvenel și reflecția asupra viitorului*, prefață la B. de Jouvenel, *Progresul în om*, Edit. politică, 1983.

C. Studii și articole:

— *Misticismul contemporan și exigențele rațiunii*, în „Viața românească", nr. 2, 1957.
— *Întîlniri cu neantul*, în „Cercetări filosofice", nr. 1, 1957.
— *Gnoseologia mistică a lui Lucian Blaga*, în „Cercet. filosofice", nr. 5, 1957.
— *Două scrieri materialiste de la începutul secolului XX*, în „Cercet. filosofice", nr. 6/1963.
— *„Logica cercetării" și dezvoltarea cunoașterii științifice*, în „Revista de filosofie", nr. 8, 1965.
— *Filosofie și concepție despre lume*, în „Rev. de filosofie", nr. 1, 1966.
— *Orientări noi în logica și metodologia științei*, în „Progresele științei" nr. 9, 1967.
— *Demnitate națională și umană la D.D. Roșca*, în „Rev. de filosofie", nr. 11, 1967.
— *Dinamica științei actuale și dialectica*, în „Lupta de clasă", nr. 6, 1967.
— *Elemente pentru o epistemologie a științelor tehnice*, în „Rev. de filosofie", nr. 5, 1968.
— *Spirit creator în cercetarea filosofică*, în „Lupta de clasă", nr. 7, 1969.
— *Nevoile umane fundamentale*, în „Era socialistă" nr. 11, 1978.
— *Filosofia în fața exigențelor vieții*, în „Era socialistă", nr. 18, 1979.
— *Perspectivele anilor '80*, în „Era socialistă" nr. 8, 1980.
— *Dialectica interacțiunii dintre societate și tehnologie*, în „Era socialistă", nr. 7, 1983.

NECROLOG

LIGIA-ELENA MACOVICIUC

În ziua de 7 februarie 1984 s-a stins din viață, înainte de a împlini vîrsta de 34 de ani, după o luptă dramatică cu o boală necruțătoare, asist. univ. Ligia-Elena Macoviciuc.

S-a născut la 20 august 1950, în comuna Moldoveni, județul Neamț. După absolvirea școlii elementare în satul natal, și-a continuat studiile la Liceul „Roman Vodă" din Roman, formîndu-și un larg orizont cultural și începînd de timpuriu o activitate publicistică: a fost redactor al revistei „Școala nouă", unde i-au apărut diverse articole, îndeosebi cronici muzicale. A urmat apoi cursurile secției de filosofie generală a Facultății de filosofie de la Universitatea București, cursuri pe care le-a absolvit, cu rezultate deosebite, în anul 1973. În anii 1973—1976 a îndeplinit funcția de asistent universitar în cadrul Laboratorului de analiză a procesului de învățămînt de la I.C.P.P.D. și la sectorul de cercetare interdisciplinară a învățămîntului superior din cadrul Universității București. Lucrările elaborate în această perioadă — printre care menționăm cele dedicate rolului Academiei R.S.R. în dezvoltarea științei românești, priorităților în perfecționarea sistemului de învățămînt, parametrilor și criteriilor de evaluare a eficienței sistemului de învățămînt — au probat mari disponibilități pentru cercetarea științifică, rigoare analitică, cutezanță teoretică, un fin discernămînt valoric.

Începînd din noiembrie 1976 — ca asistentă la Catedra de filosofie din cadrul Institutului agronomic Nicolae Bălcescu din București a desfășurat o bogată și apreciată activitate didactică, conducînd seminarii de filosofie cu o înaltă ținută universitară și ținînd — în ultimii doi ani — cursuri de psihopedagogie care fructificau semnificativ experiența de cercetare dobîndită, anterior. Lucrările elaborate în această perioadă — printre care menționăm cele despre: *Modelul cauzalității statistice, Instanțe epistemologice în alcătuirea unei schițe a dialecticii naturii la Teilhard de Chardin, Rolul filosofiei marxiste în formarea culturii universale*, ca și recenziile publicate sporadic în „Contemporanul", „Analele Universității București", „Scînteia tineretului" ș.a. — i-au conferit un binemeritat prestigiu, lăsînd să se întrevadă perspective certe ale unei activități creatoare, întrerupte însă tragic, atît de timpuriu.

Personalitate complexă, cu aptitudini reale pentru activitatea didactică, instructiv-educativă și de cercetare, Ligia-Elena Macoviciuc se caracteriza printr-o sensibilitate aparte, o largă deschidere culturală și o capacitate deosebită de a conferi un sens etic superior activităților și raporturilor interumane. Grație profundei sale onestități, atitudinii sale principiale și ferme — ostilă oricăror compromisuri —, tendinței sale permanente spre autodepășire, consecvenței în promovarea unor valori fundamentale ale vieții, Ligia-Elena Macoviciuc — plecată dintre noi, în plină afirmare creatoare — lasă amintiri de neșters tuturor celor care au cunoscut-o și au prețuit-o.

Redacția „Revistei de filosofie"

Rev. filos., **XXXI**, *3*, p. 290, București, 1984

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

PETRE BOTEZATU, **Constituirea logicității**, 1983, 226 p., 13,50 lei.

* * * **Marx — contemporanul nostru**. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Andrei Marga, Achim Mihu, 1983, 401 p., 24,50 lei.

* * * **Rațiune și credință**. Coordonatori: Gh. Vlăduțescu, Septimiu Chelcea, 1983, 408 p., 24 lei.

PLATON, **Opere IV**. Ediție îngrijită de Petru Creția. Interpretări și comentarii de C. Noica, Andrei Cornea, Radu Bercea, Manuela Tecușan, Trad. din lb. elină de Petru Creția, Gabriel Liiceanu, 1983, 548 p., 40 lei.

ALEXANDRU BOGZA, **Realismul critic**. Ediție îngrijită de Al. Tănase, Al. Boboc, 1983, 408 p., 29 lei.

CICERO, **Despre supremul bine și supremul rău**. Trad., studiu introductiv, notițe introductive și note de Gheorghe Ceaușescu, 1983, 478 p., 32 lei.

EDITURA UNIVERS

TOMA ROMAN, **Artă și valoare**, 1983, 235 p., 11,50 lei.

HANS ROBERT JAUSS, **Experiență estetică și hermeneutică literară**. Trad. din lb. germană: Andrei Corbea, 1983, 502 p., 25 lei.

AL. TĂNASE, **O istorie a culturii în capodopere, vol. I**, 1983, 544 p., 24 lei.

EDITURA EMINESCU

* * * **Cultură, creație, valoare — motive dominante ale filosofiei românești**. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Angela Botez, 1983, 298 p., 18 lei.

* * * **Artă-morală în istoria gîndirii estetice românești**. Antologie alcătuită de Gh. Stroia, Dumitru Matei, Dan Oprescu, Vasile Morar, Claudia Matei. Studii introductive: Dan Oprescu, Dumitru Matei, Gh. Stroia, 1983, 410 p., 21 lei.

MIRCEA FLORIAN, **Recesivitatea ca structură a lumii, vol. I**. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, Ioan C. Ivanciu, 1983, 534 p., 42 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

A. P. SAMSON, **Eseuri despre gîndire**, 1983, 203 p., 10,50 lei.

RADU FLORIAN, **Eppur, si muove! ...**, 1983, 345 p., 15 lei.

HENRI WALD, **Ideea vine vorbind**, 1983, 310 p., 13,50 lei.

ION IANOȘI, **Nearta — artă, vol. I**, 1982, 285 p., 12,50 lei.

GABRIEL LIICEANU, **Jurnalul de la Păltiniș**, 1983, 240 p., 9,25 lei.

EDITURA DACIA

ACHIM MIHU, **Meandrele adevărului**, 1983, 303 p., 15 lei.

GHEORGHE VLĂDUȚESCU, **Modernitatea ontologiei aristotelice**, 1983, 222 p., 16 lei.

ION ITU, **Critică și strategie**, 1983, 176 p., 9,25 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interpretări logico-filosofice (1938—1981)**, 1983, 349 p., 15 lei.

PETRU IOAN, **Logică și metalogică**, 1983, 272 p., 12,50 lei.

EDITURA MINERVA

LUCIAN BLAGA, **Opere, vol. 8 (Trilogia cunoașterii)**, 1983, 737 p., 42 lei.

H. H. STAHL, **Eseuri critice. Despre cultura populară românească**, 1983, 339 p., 13 lei.

EDITURA AL BATROS

C. I. GULIAN, **Lumea culturii primitive**, 1983, 352 p., 15,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

VICTOR ERNEST MAȘEK, **Literatură și existență dramatică**, 1983, 211 p., 13 lei.

E. R. DODDS, **Dialectica spiritului grec**. Trad. din lb. engleză de Catrinel Pleșu. Prefață de Petru Creția, 1983, 370 p., 20,50 lei.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **General și particular, național și internațional în revoluția și construcția socialistă**, 1982, 189 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Dialectica edificării societății socialiste multilateral dezvoltate**, 1982, 237 p., 13 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Forțele motrice ale progresului social în epoca contemporană**, 1982, 237 p., 11,50 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și națiunile conlocuitoare în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Statul, organizațiile obștești și participarea maselor la conducere în sistemul democrației socialiste**, 1983, 253 p., 12 lei.

Din gîndirea social-politică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Făurirea statului național unitar român**, 1983, 141 p., 7,50 lei.

Din gîndirea social-politică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Artă și literatură**, 1984, 287 p., 13 lei.

* * * **Contribuții ale președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice**. Coordonatori : Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petre Pânzaru, 328 p., 17 lei.

* * * **Democrația socialistă. Realități și perspective**. Coordonatori : Ion Tudosescu, Aculin Cazacu, 1983, 278 p., 15 lei.

CAROL NEUMAN, EDMOND NICOLAU, ANGHEL SCHOR, **Istorie sumară a dezvoltării științei**, 1983, 749 p., 36 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese, vol. 2**. Sub redacția acad. Vasile Pavelcu, 1983, 285 p., 22,50 lei.

ION MITRAN, **Socialismul și contemporaneitatea**, 1983, 239 p., 12 lei.

ANGELA BOTEZ, OLTEA MIȘCOL, **Revoluție și creație**, 1983, 224 p., 12 lei.

ALVIN TOFFLER, **Al treilea val**. Trad. de Georgeta Bolomey, Drăgan Stoianovici. Prefață de Ioniță Olteanu, 1984, 684 p., 30 lei.

* * * **Creație valorică și acțiune**. Coordonatori : Grigore Smeu și Ion Tudosescu, 1984, 318 p., 15 lei.

VICTOR KERNBACH, **Biserica în involuție**, 1984, 582 p., 32 lei.

ALEXANDRU BOBOC, **Confruntări de idei în filosofia contemporană**, 1983, 360 p., 15 lei.

ERICH FROMM, **Texte alese**. Selecția textelor : Ileana Răceanu și Nicolae Frigion. Trad. din lb. franceză și engleză de Nicolae Frigion. Studiu introductiv : Al. Tănase, 1983, 516 p., 23 lei.

PAUL DOBRESCU, **Tehnocrație și putere politică**, 1983, 264 p., 13 lei.

JURGEN HABERMAS, **Cunoaștere și comunicare**. Ediție îngrijită și prefață de Andrei Marga. Trad. din lb. germană : Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf, 1983, 575 p., 25 lei.

BERTRAND DE JOUVENEL, **Progresul în om**. Contribuții la o critică a civilizației puterii. Prefață și selecție de Pavel Apostol. Trad. de Adina Gabriela Apostol, 1983, 526 p., 24 lei.

PETRU BERAR, **Religia în lumea contemporană**, 1983, 269 p., 13,50 lei.

VICTOR BOTEZ, **Informație, cunoaștere, acțiune**, 1983, 124 p., 5,50 lei.

ION FLOREA, **De la „noua filosofie" la „noua dreaptă"**, 1983, 232 p., 14 lei.

ION MAMINA, VASILE NICULAE, **Partidul clasei muncitoare în viața politică a României**, 1983, 272 p., 10 lei.

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale**. Coordonator : Oltea Mișcol, 1983, 171 p., 16 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese, vol 2**. Sub redacția acad. Vasile Pavelcu, 1983, 285 p., 22,50 lei.

* * * **Privire generală asupra raționalității științei**. Coordonator : Angela Botez, 1983, 174 p., 16 lei.

* * * **Studii de istoria filosofiei universale**. VIII. Coordonatori : Al. Boboc, Simion Ghiță, Radu Pantazi, București, 1983, 159 p., 14 lei.

* * * **Estetica**. Coordonatori : Marcel Breazu, Ion Ianosi, Grigore Smeu, Ion Toboșaru, 1983, 582 p., 75 lei.

REV. FILOS., XXXI, 3, P. 193—290, BUCUREȘTI, 1984

I. P. Informația c. 2283

43 503

Lei 30

I 8070

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

ANUL 40 AL LIBERTĂȚII NOASTRE
23 August 1944 — 23 August 1984

VASILE RUS, Dialectica factorilor obiectivi și subiectivi în revoluția de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă din țara noastră

DUMITRU GHIȘE, Socialismul — fundament al unei noi table de valori

OLTEA MIȘCOL, Sensul și direcțiile principale ale inovației în cultura socialistă

CONSTANTIN FLOREA, Politica externă a României socialiste — coordonate fundamentale

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

ION TUDOSESCU, Teorie și practică în structurarea demersului filosofic

CRONICA IDEILOR

ELENA GHEORGHE, Dimensiunea culturală a noii ordini internaționale

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ — RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

OPINII DESPRE CĂRȚI — REPERE BIBLIOGRAFICE

iulie — august

1984

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IIII 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „ROMPRESFILATELIA" — sectorul export-import presă P.O. Box 12—201, telex 10376 București, Calea Griviței nr. 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie" pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, telefon: 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ROMPRESFILATELIA — Département Export-Import Presse, P.O. Box 12—201, télex 10376, București, Calea Griviței no. 64—66.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

18070

ULL 2014

REVISTA DE FILOSOFIE

Anul XXXI Nr. 4 1984

SUMAR

U IANI 2022

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

ANUL 40 AL LIBERTĂȚII NOASTRE
23 August 1944 — 23 August 1984

- VASILE RUS, Dialectica factorilor obiectivi și subiectivi în revoluția de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă din țara noastră 295
- DUMITRU GHIȘE, Socialismul — fundament al unei noi table de valori 300
- OLTEA MIȘCOL, Sensul și direcțiile principale ale inovației în cultura socialistă 307
- CONSTANTIN FLOREA, Politica externă a României socialiste — coordonate fundamentale 313

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

- ION TUDOSESCU, Teorie și practică în structurarea demersului filosofic. 321
- TOMA ROMAN, Însemnări despre funcțiile culturii în socialism 328

CRONICA IDEILOR

- ELENA GHEORGHE, Dimensiunea culturală a noii ordini internaționale 333
- CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ, Generația — reconsiderarea unui concept 338

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

- Nicolae Bălcescu despre istorie și libertate 346

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

- VICTOR KERNBACH, Formarea creștinismului popular în Dacia 351

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

- GHEORGHE VLĂDUȚESCU, Ce sînt superstițiile? 358

OPINII DESPRE CĂRȚI

- ION GOIAN, Recesivitatea ca principiu al reconstrucției filosofice 362
- A. BOERU, Recesivitate și metafizică 365

REPERE BIBLIOGRAFICE

Ion Florea, *De la „noua filosofie" la „noua dreaptă"*, București, 1983, (LUDWIG GRÜNBERG); **Ion Mitran**, *Socialismul și contemporaneitatea*, București, 1983 (ALIN TEODORESCU); **Angela Botez, Oltea Mișcol**, *Creație și revoluție*, București, 1983, (ELENA GHEORGHE); **** Revista de referate în filozofie; B.C.S; Seria:*

Rev. filos. *XXXI*, *4*, p. 291 — 388, București, 1984.

36102

Literatură străină, București, 1983 (AL. B.); **Georg Henrick von Wright**, *Normă și acțiune*, București, 1982 (AL. LEORDEAN); **Giovanni Reale**, *Storia della filosofia, antica*, 1980-1982 (N. I. MARIȘ); *** *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, Albany, 1982 (AL. B.); *** *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses: Mainz 4.—8 April 1981* (ALEXANDRU BOBOC) 370

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● Revoluția tehnico-științifică (sesiune științifică) *(Ion Moraru)*; Seminarul interdisciplinar „Filosofie și știință" *(Angela Botez)*; Dezbatere *(E. F.)*; Scurte note și informări. 384

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXI № 4 1984 г.

СОДЕРЖАНИЕ

40-АЯ ГОДОВЩИНА ОСВОБОЖДЕНИЯ

23 Августа 1944 г. —23 Августа 1984 г.

- ВАСИЛЕ РУС, Диалектика объективных и субъективных факторов антифашистской и антиимпериалистической революции социального и национального освобождения в нашей стране 295
- ДУМИТРУ ГИШЕ, Социализм — фундамент новой шкалы ценностей . . 300
- ОЛТЯ МИШКОЛ, Смысл и основные направления новаторства в социалистической культуре 307
- КОНСТАНТИН ФЛОРЯ, Основные координаты внешней политики социалистической Румынии 313

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- ИОН ТУДОСЕСКУ, Роль теории и практики в формировании философского метода 321
- ТОМА РОМАН, Некоторые замечания о функциях культуры в условиях социализма 328

ХРОНИКА ИДЕЙ

- ЕЛЕНА ГЕОРГЕ, Культурные факторы нового международного порядка 333
- КОНСТАНТИН СКИФИРНЕЦ, Новый подход к понятию о поколении . . 338

РАЗМЫШЛЕНИЯ, АФОРИЗМЫ

- Николае Бэлческу об истории и свободе 346

РАЗУМ И ВЕРА

- ВИКТОР КЕРНБАХ, Зарождение раннего народного христианизма в Дакии 351

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ

- ГЕОРГЕ ВЛЭДУЦЕСКУ, Что такое суеверия? 358

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- ИОН ГОЯН, Рецессивность как принцип философской реконструкции . . . 362
- А. БОЕРУ, Рецессивность и метафизика 365

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXI **N° 4** **1984**

SOMMAIRE

L'AN 40 DE NOTRE LIBERTÉ

23 Août 1944 — 23 Août 1984

- VASILE RUS, La dialectique des facteurs objectifs et subjectifs dans la révolution de libération sociale et nationale, antifasciste et antiimpérialiste de notre pays 295
- DUMITRU GHIȘE, Le socialisme — fondement d'une nouvelle table de valeurs 300
- OLTEA MIȘCOL, Le sens et les directions principales de l'innovation dans la culture socialiste 307
- CONSTANTIN FLOREA, La politique extérieure de la Roumanie socialiste — — Coordonnées fondamentales 313

NOTES PHILOSOPHIQUES

- ION TUDOSESCU, Théorie et pratique dans la structuration de la démarche philosophique 321
- TOMA ROMAN, Notes sur les fonctions de la culture dans le socialisme 328

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- ELENA GHEORGHE, La dimension culturelle du nouvel ordre internationale . . 333
- CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ, La génération — Reconsidération d'un concept . . 338

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

- Nicolae Bălcescu au sujet de l'histoire et de la liberté 346

RAISON ET CROYANCE

- VICTOR KERNBACH, La formation du christianisme populaire en Dacie . . . 351

RÉPONSES AUX QUESTIONS

- GHEORGHE VLĂDUȚESCU, Ce que sont les superstitions? 358

OPINIONS SUR LES LIVRES

- ION GOIAN, La récessivité comme principe de reconstruction philosophique . . . 362
- A. BOERU, Récessivité et métaphysique 365

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUE

LA VIE SCIENTIFIQUE

ANUL 40 AL LIBERTĂȚII NOASTRE
23 AUGUST 1944 — 23 AUGUST 1984

DIALECTICA FACTORILOR OBIECTIVI ȘI SUBIECTIVI ÎN REVOLUȚIA DE ELIBERARE SOCIALĂ ȘI NAȚIONALĂ, ANTIFASCISTĂ ȘI ANTIIMPERIALISTĂ DIN ȚARA NOASTRĂ

DE

VASILE RUS

Revoluția de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă de la 23 August 1944 a reprezentat un fenomen istoric necesar, rezultat din acumularea și maturizarea condițiilor obiective și subiective a contradicțiilor social-economice și politice profunde ale societății românești, un exemplu de manifestare viguroasă a dialecticii factorilor obiectivi și subiectivi.

Conținutul și sarcinile acestei revoluții, forțele ei motrice, căile pe care le-a urmat și modul cum s-a desfășurat au fost determinate de un întreg complex de condiții interne și externe, social-economice și politice. Produs al cerințelor obiective vitale ale dezvoltării României, revoluția de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă din țara noastră a avut profunde rădăcini istorice ancorate puternic în realitățile românești, în frămîntările sociale, în contradicțiile interne din anii premergători celui de-al doilea război mondial, în lupta poporului pentru salvgardarea ființei sale, pentru promovarea intereselor sale naționale și sociale.

România era o țară capitalistă slab dezvoltată din punct de vedere economic, în care agricultura deținea rolul predominant, iar în industrie ponderea revenea ramurilor producătoare de mijloace de consum, a căror producție se afla, însă, sub nivelul necesităților medii ale populației. Contradicțiile orînduirii capitaliste reflectau îmbinarea formelor proprietății și exploatării capitaliste cu puternice rămășițe ale relațiilor feudale. Această situație se repercuta în structura de clasă și în relațiile dintre clase. Datorită dezvoltării relațiilor capitaliste, antagonismul dintre proletariat și burghezie constituia contradicția fundamentală a vieții sociale din România; ei i se adăuga, însă, contradicția dintre masele țărănești muncitoare și moșieri, provocată de nedreapta împărțire a pămînturilor, de exploatarea crîncenă a țărănimii de către moșieri. Caracterul specific al structurii social-economice a țării era determinat și de starea de dependență a României față de capitalul monopolist internațional, care pătrunsese adînc în principalele ramuri ale economiei țării noastre. Trusturile străine controlau gestiunea financiară a marilor instituții de stat, ca Banca Națională, Căile ferate. Deveneau din ce în ce mai grele condițiile de muncă

Rev. filos. *XXXI*, 4, p. 295 — 320, București 1984.

și de trai ale oamenilor muncii. Contradicțiile sociale ale regimului burghezo-moșieresc au devenit mai acute odată cu instaurarea dictaturii militaro-fasciste și împingerea țării noastre în războiul antisovietic. În această perioadă, între popor pe de o parte, și dictatura fascistă și imperialismul hitlerist, pe de altă parte, s-a dezvoltat o puternică contradicție. Dictatura militaro-fascistă a însemnat trădarea intereselor poporului român, punerea bogățiilor țării noastre la dispoziția Germaniei hitleriste, intensificarea exploatării oamenilor muncii, uriașe pierderi umane și materiale, aducerea țării noastre în pragul unei catastrofe naționale.

Poporul era stăpînit de dorința arzătoare de a se elibera de sub dominația fascistă. Partidul Comunist Român a fost *principala forță politică*, principalul factor activ, mobilizator, care s-a ridicat în apărarea intereselor naționale, pentru ieșirea României din războiul antisovietic și întoarcerea armelor împotriva Germaniei hitleriste. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu : „Partidul Comunist Român dînd dovadă de o înaltă responsabilitate revoluționară — a fost organizatorul luptei împotriva regimului burghezo-moșieresc, a dictaturii militaro-fasciste și a războiului, pentru libertate și independența patriei, pentru participarea poporului român la zdrobirea Germaniei naziste și transforearea revoluționară a societății românești" [1]. Ridicînd steagul luptei împotriva fascismului, care devenise principala primejdie pentru poporul român, partidul nostru a chemat masele de oameni ai muncii, grupările democratice, personalitățile proeminente ale vieții politice și culturale să militeze împotriva acțiunilor cotropitoare ale Germaniei naziste, pentru apărarea independenței naționale. *Mișcarea revoluționară din țara noastră se dezvolta nemijlocit din lupta întregului popor pentru eliberarea de sub dominația fascistă, ceea ce a făcut ca baza de masă a revoluției să aibă un caracter foarte larg.* Măreața epopee a revoluției declanșate acum patru decenii a fost, așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu : *„rezultatul voinței întregului nostru popor, al acțiunii revoluționare a eroicei noastre clase muncitoare, a maselor largi populare, al unirii într-un front larg a tuturor forțelor antifasciste, democratice, patriotice"* [2]. Dictatura fascistă militară era izolată. Clasele exploatatoare și exponenții lor politici erau în derută. În întreaga țară creștea revolta maselor care își găsea expresia în numeroase acțiuni de luptă împotriva dictaturii militaro-fasciste. Efervescența revoluționară se generaliza în scara întregului popor.

Rolul hotărîtor al Partidului Comunist Român în pregătirea și desfășurarea revoluției s-a afirmat *în vasta activitate politică desfășurată pentru organizarea luptei revoluționare a maselor populare.* Ținînd seama de condițiile obiective și avînd în vedere rolul important, hotărîtor pe care-l pot avea factorii interni în desfășurarea revoluției, partidul a luat măsuri pentru stimularea și intensificarea influenței acestora, ridicînd masele muncitoare la o activitate istorică conștientă. Această activitate de organizare a maselor s-a desfășurat în direcția întăririi spiritului revoluționar al poporului, în direcția unirii activității tuturor organizațiilor

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, București, Edit. politică, 1979, p. 576.
[2] *Ibidem.*

de masă, a tuturor forţelor patriotice antifasciste spre un scop unic : răsturnarea dictaturii fasciste militare şi instaurarea unui guvern format din reprezentanţii tuturor partidelor şi grupărilor politice democratice. În condiţiile crizei acute în care a intrat dictatura fascistă militară în anii 1943—1944, Partidul Comunist Român a mobilizat cele mai diverse pături ale populaţiei împotriva războiului antisovietic, profund detestat de întreaga naţiune, a organizat lupta formaţiunilor de partizani şi a detaşamentelor patriotice pentru sabotarea maşinii de război hitleriste, pentru răsturnarea dictaturii fasciste militare şi alăturarea României coaliţiei antihitleriste. În acest scop a fost întărită colaborarea cu Partidul Social Democrat, cu alte forţe democratice realizîndu-se Frontul Patriotic Antihitlerist, care a reunit forţele politice ce reprezentau clasa muncitoare, ţărănimea, intelectualitatea, păturile mijlocii de la oraşe, oamenii muncii de toate naţionalităţile. Aceste măsuri au sporit mult rolul factorilor subiectivi în impulsionarea procesului revoluţionar.

O însemnătate deosebită a avut crearea, în primăvara anului 1944, a Frontului Unic Muncitoresc între comunişti şi socialişti — eveniment remarcabil în procesul unirii clasei muncitoare din ţara noastră. Prin realizarea Frontului Unic Muncitoresc s-a făcut un *pas hotărîtor* pe drumul strîngerii laolaltă a tuturor forţelor antihitleriste, pe drumul făuririi *unităţii de acţiune a clasei muncitoare*. Constituirea Frontului Unic Muncitoresc a dus la creşterea rolului factorului subiectiv, la întărirea puterii de acţiune şi organizare a clasei muncitoare, la intensificarea activităţii sale politice şi la creşterea rolului său de conducător al maselor largi populare.

Folosind cu multă iscusinţă contradicţiile sociale existente, partidul comunist a militat pentru crearea Blocului Naţional Democratic, prin care s-a făurit o largă coaliţie antifascistă, cuprinzînd toate grupările şi cercurile politice care, dintr-un motiv sau altul se pronunţau pentru ieşirea din războiul hitlerist. De asemenea, partidul a dezvoltat continuu în această perioadă activitatea sa în rîndul forţelor armate, precum şi colaborarea cu reprezentanţii acesteia, inclusiv cu ofiţerii din comandamentele superioare, precum şi cu palatul regal, în vederea scoaterii României din război şi întoarcerii armelor împotriva Germaniei hitleriste.

Rolul hotărîtor al Partidului Comunist Român în pregătirea insurecţiei s-a afirmat şi în desfăşurarea unei vaste activităţi în direcţia *dezvoltării conştiinţei revoluţionare a maselor*, pregătirii moral-politice şi antrenării lor la acţiuni revoluţionare. Activitatea politică şi ideologică avea ca scop principal popularizarea în rîndurile maselor a programului-manifest al Frontului Unic Muncitoresc şi a platformei antifasciste, general-democratice pusă la baza acţiunii celor patru partide constituite în Blocul Naţional Democrat. Aici îşi găseau reflectarea interese naţionale supreme susţinute de cvasimajoritatea populaţiei ţării : ieşirea României din Axă, eliberarea ţării de sub ocupaţia Germaniei naziste, alăturarea ei la coaliţia antihitleristă şi restabilirea independenţei şi suveranităţii naţionale ; înlăturarea dictaturii fasciste militare şi înlocuirea ei cu un regim constituţional, democratic, pe baza acordării drepturilor şi libertăţilor civice tuturor cetăţenilor ţării.

Activitatea desfăşurată de Partidul Comunist Român, capacitatea sa revoluţionară şi organizatorică, acţiunile sale politice energice de organizare şi mobilizare a tuturor claselor şi forţelor sociale care tindeau spre

însănătoşirea reală şi înnoirea vieţii naţionale, lupta sa consecventă pentru dezvoltarea puternică a conştiinţei şi spiritului revoluţionar al maselor, pentru radicalizarea acestora, au fost factorii principali care au permis ridicarea maselor la lupta pentru înfăptuirea revoluţiei. „Desfăşurarea evenimentelor, sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu, activitatea politică a partidului în rîndul maselor populare au determinat crearea unei profunde stări de spirit anti-fasciste în conştiinţa poporului, au pus la ordinea zilei, cu cea mai mare acuitate trecerea la înfăptuirea insurecţiei armate" [3].

În acelaşi timp, evoluţia situaţiei internaţionale devenea tot mai propice intensificării luptei antifasciste. O importanţă deosebită şi o înrîurire puternică pe plan mondial, precum şi asupra mişcării politice din ţara noastră, au avut înaintarea victorioasă a armatelor sovietice, strălucitele succese obţinute de popoarele primei ţări a socialismului, care a dus greul războiului şi a dat cea mai mare contribuţie la înfrîngerea fascismului; totodată, se cuvin menţionate victoriile însemnate dobîndite de armatele celorlalte ţări ale coaliţiei antihitleriste, precum şi de mişcările de partizani şi de forţele de rezistenţă din diferite ţări înrobite de fascism.

În aceste condiţii interne şi internaţionale favorabile, partidul a trecut la organizarea insurecţiei naţionale armate, antifasciste şi antiimperialiste. Prin lupta dîrză cu trupele germane, armata română şi formaţiunile patriotice au eliberat Bucureştiul, alte centre importante, o parte însemnată a teritoriului ţării. *Insurecţia din august 1944 a marcat începutul revoluţiei de eliberare socială şi naţională antifascistă şi antiimperialistă*, care a dus la cucerirea adevăratei independenţe a patriei, la transformarea revoluţionară socialistă a României.

Prin victoria insurecţiei naţionale, România a adus o însemnată contribuţie la prăbuşirea frontului hitlerist în Balcani, la dezvoltarea ofensivei armatelor eliberatoare spre Europa centrală, la grăbirea înfrîngerii depline a Germaniei hitleriste. „România, subliniază tovarăşul Nicolae Ceauşescu, a intrat în războiul antihitlerist cu întregul său potenţial uman, militar şi economic, cu toate forţele, alături de Uniunea Sovietică, de întreaga coaliţie antifascistă. Poporul nostru a demonstrat astfel prin nenumărate fapte de vitejie şi înalt eroism, că aspiraţia sa vitală, ţelul său suprem erau lichidarea fascismului — cel mai mare duşman al libertăţii şi independenţei popoarelor, al civilizaţiei umane —, asigurarea independenţei patriei, dreptul la dezvoltare liberă" [4]. Timp de aproape 9 luni armata română, cu un efectiv de peste o jumătate de milion de ostaşi, a luptat cot la cot cu glorioasa Armată Roşie, dînd grele jertfe de sînge, atît pentru eliberarea restului teritoriului ţării ocupat de trupele fascisto-hitleriste, cît şi pentru eliberarea Ungariei şi Cehoslovaciei, a unei părţi din teritoriul Austriei, pînă la obţinerea victoriei totale asupra Germaniei hiteriste. Această luptă a fost susţinută de efortul întregului popor care a răspuns fără preget chemării partidului nostru comunist: „Totul pentru front, totul pentru victorie!".

---

[3] *Ibidem*, p. 577.

[4] *Ibidem*, p. 578.

Organizarea şi conducerea cu succes a insurecţiei din august 1944 este un merit nepieritor al Partidului Comunist Român. „Din primul moment al înfăptuirii actului istoric de la 23 August, arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu, partidul nostru a fost organizatorul, sufletul tuturor acţiunilor poporului şi ale armatei" [5]. Evenimentele din august 1944 şi participarea României la înfrîngerea Germaniei hitleriste au confirmat justeţea strategiei şi tacticii Partidului Comunist Român; ele au reliefat, în condiţiile specifice ale României, rolul clasei muncitoare şi necesitatea unităţii ei de acţiune, al alianţelor cu alte clase şi grupări sociale, însemnătatea corelării condiţiilor obiective cu factorii subiectivi în revoluţie, a folosirii judicioase a tuturor contradicţiilor interne, cît şi a împrejurărilor externe favorabile. *Insurecţia naţională armată, antifascistă şi antiimperialistă a fost opera maselor largi populare conduse de Partidul Comunist Român*, a luptei lor pline de avînt şi abnegaţie pentru eliberarea patriei, pentru cucerirea independenţei naţionale.

Declanşarea revoluţiei de eliberare socială şi naţională din august 1944 a inaugurat o eră nouă în istoria patriei, a deschis calea împlinirii idealurilor şi năzuinţelor de dreptate şi libertate ale poporului român, a cuceririi depline a independenţei şi suveranităţii naţionale, a afirmării României ca naţiune liberă şi demnă în rîndul naţiunilor lumii. Înfăptuirea insurecţiei a marcat începutul unor *ample mişcări sociale ale maselor largi ale poporului* în cadrul cărora factorului subiectiv i s-au creat condiţii să acţioneze cu o intensitate necunoscută în istoria patriei noastre. Descătuşînd energia creatoare a maselor, insurecţia naţională a dat un puternic impuls luptei poporului pentru obiective mereu mai înalte ale progresului social, spre cucerirea puterii politice şi economice în stat, spre realizarea victorioasă a revoluţiei şi construcţiei socialiste.

În cei 40 de ani care au trecut de la începerea revoluţiei de eliberare socială şi naţională, în societatea noastră s-au realizat uriaşe transformări revoluţionare, economice şi sociale, care au schimbat din temelii înfăţişarea ţării, modul de viaţă al întregului popor. „*România*, arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu, *a parcurs în această perioadă mai multe etape istorice: înfăptuirea revoluţiei democratice şi a revoluţiei socialiste, construcţia bazelor socialismului şi consolidarea noii orînduiri sociale în ţara noastră, trecerea la înfăptuirea măreţului Program de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a ţării spre comunism*" [6]. Succese cu adevărat istorice s-au realizat în dezvoltarea forţelor de producţie, în construirea unei economii moderne, planificate, în creşterea avuţiei naţionale a patriei noastre. Prin realizările obţinute în crearea şi dezvoltarea bazei tehnico-materiale a socialismului, România s-a transformat, într-o perioadă istorică scurtă, dintr-o ţară cu un pronunţat caracter agrar, cu o industrie slab dezvoltată şi o agricultură înapoiată într-un stat industrial-agrar, cu o industrie modernă în continuă dezvoltare şi cu o agricultură socialistă în plin proces de modernizare, cu un nivel de

---

[5] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5. Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 868.

[6] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, 1979, p. 582.

civilizație materială și spirituală tot mai ridicat. Dimensiunile acestor mari transformări sînt oglindite în succesele remarcabile pe care țara noastră le-a obținut în dezvoltarea industriei și agriculturii : producția industrială a țării este de 50 de ori mai mare, iar producția agricolă de 3,5 ori mai mare decît în 1938. Volumul producției industriale va crește pînă în 1990 de 6,5 — 7,5 ori față de 1970. Producția agricolă totală va fi în perioada 1986—1990 de două ori mai mare decît în perioada 1971—1975. Odată cu făurirea unei economii puternice, prospere, Partidul Comunist Român asigură înflorirea continuă a științei și culturii, ridicarea neîncetată a nivelului de viață al tuturor cetățenilor. Poporul nostru sărbătorește a 40-a aniversare a eliberării României de sub dominația fascistă în condițiile înaintării neabătute pe calea progresului și civilizației socialiste, a bunăstării și fericirii, pe calea perfecționării multilaterale a vieții economice și sociale.

SOCIALISMUL — FUNDAMENT AL UNEI NOI TABLE DE VALORI

DE

DUMITRU GHIȘE

Demnitatea umană, libertatea, valoarea și autonomia personalității omului au fost îngrădite sau strivite de-a lungul istoriei de doi factori esențiali : de exploatarea lui crîncenă, de transformarea lui din scop în mijloc, în societățile exploatatoare împărțite în clase antagoniste, pe de o parte, de legarea destinului omului, ca "ființă creată" de un creator, de divinitate, pe de altă parte.

Pornind de la aceste condiții care înrobeau și alterau profund existența umană, lupta pentru eliberarea omului, pentru înfăptuirea umanismului, pentru ca omul să devină uman presupune — în concepția materialismului dialectic și istoric — suprimarea acestor condiții. În acest sens, Marx scria : „ ... ateismul, ca suprimare a lui Dumnezeu, înseamnă statornicirea umanismului teoretic, iar comunismul, ca suprimare a proprietății private, însemnă revendicarea adevăratei vieți omenești ca proprietate inalienabilă a omului, înseamnă instaurarea umanismului practic ; cu alte cuvinte, ateismul este umanismul mijlocit ca sine prin suprimarea religiei, iar comunismul este umanismul mijlocit cu sine prin suprimarea proprietății private. Abia prin suprimarea acestei mijlociri — care este o premisă necesară — apare umanismul *pozitiv*, umanismul care pornește în mod pozitiv de la sine însuși"[1].

Suprimările acestor mijlociri, la capătul cărora omul își dobîndește propria sa esență umană, pot fi înfăptuite doar prin revoluție, prin trans-

[1] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în vol. K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 622—623.

formarea radicală a societății, prin înlăturarea exploatării omului de către om, prin declanșarea energiilor creatoare ale omului și satisfacerea, în tot mai mare măsură, a nevoilor materiale și spirituale ale oamenilor, prin statornicirea unor noi raporturi sociale între aceștia, a unei noi table de valori în care munca, libertatea, egalitatea, stima reciprocă și echitatea devin valori fundamentale, scopuri de atins și norme de conduită umană. Comunismul nu este, din această pricină, o *stare* care trebuie creată și nici un ideal confecționat arbitrar, cărora trebuie să li se conformeze realitatea. „Noi numim comunism — afirma Marx — mișcarea *reală* care suprimă starea actuală"[2].

Construirea societății socialiste multilateral dezvoltate e una din etapele importante ale înaintării noastre spre comunism, o etapă a *mișcării reale* îndreptată, conștient, spre așezarea existenței omenești pe alte temeiuri obiective și subiective decît cele cunoscute de istoria formațiunilor social-economice bazate pe exploatare, așezare care nu poate avea loc decît prin revoluție, prin lichidarea exploatării și parcelării ființei umane, restituindu-se omului demnitatea ontologică frustrată de-a lungul secolelor de inechitate și asuprire socială și națională, materială și spirituală. Valoarea omului, a demnității, libertății și fericirii sale — scop suprem al noii societăți — reprezintă axele fundamentale în jurul cărora palpită întreaga viață socială de tip socialist.

Aducînd modificări profunde și radicale în structurile social-economice și politice ale societății, în modul de a privi omul, socialismul aduce cu sine transformări revoluționare și pe plan axiologic, determină constituirea unei noi table de valori corespunzătoare cu aspirațiile legitime ale oamenilor muncii spre libertate, democrație, egalitate, echitate, independență națională și suveranitate, cu năzuințele maselor largi spre bunăstare și fericire, pentru o nouă calitate a vieții materiale și spirituale, pentru pace și progres.

„Noi comuniștii, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al Partidului Comunist Român, ne propunem de fapt, să venim — dacă se poate spune astfel — în sprijinul naturii, care a sintetizat în om forma superioară de organizare a materiei, acționînd prin toate mijloacele pentru stimularea însușirilor celor mai nobile ale acestuia, pentru dezvoltarea sensibilității sale, a dorinței și voinței de autodepășire, pentru amplificarea continuă a cunoașterii sale, pentru împlinirea visurilor sale cele mai cutezătoare de progres, dreptate și fericire. Aș putea spune că, în fond, și în acest domeniu acționăm în spiritul materialismului dialectic. Înțelegînd și stăpînind legile naturii, acționăm totodată pentru a le pune în serviciul omului — adică a tot ceea ce a creat mai bun natura. Noi ne propunem acum să perfecționăm produsul cel mai înalt al naturii — omul, creatorul a tot ce există în societate" [3].

În această formulare sintetică este schițată în mod fericit chintesența unei întregi concepții a partidului nostru despre om și umanism, despre tabloul axiologic al civilizației socialiste. În Documentele Congresului

---

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 36.

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 134—135.

al IX-lea, al X-lea, al XI-lea şi al XII-lea ale partidului, în cele ale Conferinţelor naţionale care au avut loc în această perioadă, în cuvîntările secretarului general al partidului, omul reprezintă axul central în jurul căruia gravitează întreaga viaţă socială, scopul şi valoarea supremă a întregii activităţi economice, social-politice şi culturale. Suprimînd proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie şi lichidînd exploatarea, acţionînd în direcţia dezvoltării forţelor de producţie, a creşterii continue a avuţiei naţionale, aşezînd organizarea vieţii sociale, a relaţiilor sociale pe temeiurile dreptăţii şi egalităţii, ale democraţiei şi libertăţii, societatea socialistă multilateral dezvoltată a creat premisele obiective şi cadrul necesar manifestării şi dezvoltării tot mai depline a personalităţii umane, a descătuşării capacităţii lui creatoare de valori materiale şi spirituale.

Tabla de valori a fiecărei societăţi date sub raport istoric reflectă în ea atît universul unei practici sociale concrete şi semnifică *ceea ce este omul* (prin valorile realizate) cît şi *ceea ce poate şi trebuie el să devină* (prin idealuri, aspiraţii, modele). Socialismul, eradicînd proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, exploatarea omului de către om, desfiinţînd scindarea societăţii în clase antagoniste, aşezînd relaţiile de producţie pe temeiurile proprietăţii întregului popor, a creat pentru prima dată în istorie, condiţiile istorice obiective ale realizării unei unităţi sociale tot mai depline, ale unităţii naţionale de idealuri şi năzuinţe, ale aşezării unei noi table de valori, care, înmănuncheate organic între ele, într-o deplină solidaritate şi funcţionalitate, acţionînd ca norme generale ale societăţii şi a indivizilor care o compun, se constituie în ceea ce cu un cuvînt generic numim *umanism revoluţionar*. Spre deosebire de formaţiunile sociale anterioare ale căror table de valori purtau amprenta unor antagonisme ireductibile, izvorîte din raporturile existente între clasele dominante şi clasele exploatate, socialismul creează, pe baza unificării ţelurilor năzuinţelor, şi acţiunii sociale, condiţiile obiective ale *convergenţei valorilor*, *a intercondiţionării armonioase* a valorilor materiale şi spirituale. Spre deosebire de sistemele de valori caracterizate în orînduirile sociale presocialiste de contradicţii şi conflicte irezolvabile, în socialism dispare terenul obiectiv al conflictelor antagonice dintre valorile promovate de societate şi valorile promovate de clase sau grupuri sociale, dispare posibilitatea reală de mistificare a raporturilor axiologice. „Dacă în sistemele de valori ale societăţilor cu clase antagoniste, clasa dominantă definea valorile şi nevoile altor clase numai prin prisma intereselor sale, în socialism valorile şi aspiraţiile clasei muncitoare, clasa conducătoare a societăţii, coincid cu nevoile şi aspiraţiile întregii societăţi, cu cerinţele de dezvoltare şi împlinire umană. Clasele şi păturile sociale din societatea noastră, prin natura şi ţelurile lor, nu se situează pe poziţii economice, social-politice şi culturale fundamental diferite. Omogenitatea intereselor fundamentale ale tuturor claselor şi categoriilor sociale nu mai implică conştientizarea scindată şi contradictorie a cerinţelor dezvoltării sociale şi umane, realizîndu-se canalizarea eforturilor tuturor oamenilor muncii spre înfăptuirea idealului comun — comunismul"[4].

---

[4] Nicolae Culic, *Sistemul de valori al societăţii socialiste*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981, p. 44.

Pe măsura omogenizării tot mai accentuate a vieții sociale, a dispariției treptate a deosebirilor esențiale dintre munca fizică și intelectuală, dintre sat și oraș, se va omogeniza — așa cum se arată în Programul Partidului Comunist Român — „tot mai mult nivelul general de civilizație al societății"[5]. Pe această bază se va cristaliza și cimenta în tot mai mare măsură însăși unitatea tablei de valori a societății socialiste și comuniste. Acest proces legic, obiectiv de omogenizare socială nu trebuie însă înțeles și cu atît mai puțin identificat cu o uniformizare a vieții sociale, cu o nivelare a intereselor și aspirațiilor individuale, cu anularea, într-o formă sau alta, a diversității și complexității valorilor. Dimpotrivă, procesul de cristalizare a tablei de valori a societății socialiste, departe de a fi rectiliniu, un drum neted, lipsit de orice dificultăți și aspecte contradictorii, reprezintă un efort de durată, extrem de complex și contradictoriu, în care lupta dintre nou și vechi îndeplinește rolul unei adevărate pîrghii motrice a progresului în toate domeniile vieții sociale, inclusiv în cel al valorilor.

Ceea ce trebuie însă subliniat, dincolo de diversitatea și complexitatea acestei procesualități de instituire a valorilor societății socialiste, este faptul că tabla de valori pe care o edifică noua societate are, în esența ei, o semnificație unitară izvorîtă atît din modul socialist de organizare a vieții sociale, pe de o parte, cît și din faptul că socialismul, fiind pentru prima oară în istorie o construcție conștientă, deliberată, unitatea sistemului ei de valori este asigurată de coloana ei vertebrală de susținere, concepția revoluționară despre lume și viață a clasei muncitoare. Idealul înfăptuirii celei mai drepte și mai bune societăți pe care a cunoscut-o vreodată istoria milenară a umanității — ideal configurat și luminat de materialismul dialectic și istoric — asigură întregii table de valori a societății socialiste coerență și organicitate, o unitate indestructibilă de esență, baza îmbinării dialectice a raporturilor dintre individ și societate.

Spre deosebire de toate concepțiile umaniste de tip idealist — speculative sau raționalist-iluministe — care porneau, fără excepție, de la conceperea abstractă a omului și de la luarea în considerare doar a necesității ameliorării interiorității, a subiectivității individuale, partidul nostru așază în centrul concepției sale omul concret, ca ființă socială și individuală, considerînd că valorile libertății și fericirii omului, valori fundamentale pentru condiția umană, nu pot fi dobîndite în mod singular, individual și în contradicție cu libertatea și fericirea generală a societății, a poporului.

Numai satisfăcîndu-se nevoile și năzuințele întregii comunități a poporului este posibilă și realizarea fericirii și bunăstării individuale. Umanismul revoluționar, așa cum este conceput de partidul nostru, vede afirmarea și dezvoltarea plenară a personalității umane nu izolat, ci în cadrul ansamblului societății, promovînd principiul rațional și generos potrivit căruia fericirea personală nu se poate realiza încălcînd dreptul la fericire al altora, ci numai în cadrul înfăptuirii bunăstării generale a poporului, a umanității. „Pornim de la faptul — spune secretarul gene-

[5] *Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 105.

ral al partidului — că bunăstarea materială și spirituală a fiecăruia, adevărata libertate nu se pot realiza și afirma decît în cadrul bunăstării generale, al libertății și independenței întregului popor"[6].

*

Cercetarea filozofică din țara noastră, dar nu numai la noi, a rămas datoare cu investigarea sistematică și aprofundată a tablei de valori a noii societăți, cu înfățișarea — în toate articulațiile ei complexe — a *sistemului de valori al societății socialiste*. Desigur, există numeroase și meritorii încercări de a pune în lumină conținutul, locul și rolul social al unor categorii întregi de valori (cum ar fi, bunăoară, valorile economice, valorile politice, valorile etice, artistice ș.a.) dar lipsește încă o așezare în ecuație a sistemului, a ansamblului de valori al societății noastre, a structurilor, a mecanismelor lui integratoare, de reglare și autoreglare, al funcționalităților și disfuncționalităților lui.

Analiza făcută la plenara lărgită a C.C. din 1—2 iunie 1982 de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, analiză care scotea în evidență unele rămîneri în urmă ale teoriei față de dezvoltarea reală, de ansamblu a societății noastre, considerăm că este pe deplin valabilă și cu privire la cercetările din domeniul axiologiei.

Ceea ce ne apare cu claritate chiar de la început este faptul că sistemul de valori al societății noastre socialiste este un sistem *dinamic* și *deschis*, el încorporînd în sine, pe de o parte, tot ceea ce omul a creat mai valoros de-a lungul istoriei, toate valorile cu semnificație general-umană sau istorică a căror semnificație și funcționalitate își aduc sau își pot aduce și în prezent o contribuție la perfectibilitatea condiției umane și la progresul general al societății, pe de altă parte, tot ceea ce este rod al creativității prezente, totalitatea valorilor ce exprimă contribuția și năzuințele activității desfășurate astăzi de întregul nostru popor pentru edificarea societății socialiste și comuniste.

Construcția noului sistem de valori este, din această cauză, un *proces dialectic complex, de sinteză*, în cazul căruia, concomitent, are loc o *preluare critică, selectivă* a tot ceea ce a fost înaintat în activitatea și gîndirea generațiilor care ne-au premers, cu *activitatea de creație* a unor noi valori, specifice societății socialiste. Raportarea la trecut sub raport axiologic nu se confundă, așadar, cu o negație metafizică și unilaterală ci cu una dialectică, constructivă, în care, după expresia hegeliană, este cuprins, simultan, atît momentul negării propriu-zise cît și acela al conservării și depășirii. Ca moștenitoare a tot ceea ce a fost mai valoros în trecut, a tot ceea ce a exprimat necesitatea progresului social, a tendințelor și năzuințelor progresiste și ca generatoare a unor noi valori care îmbogățesc material și spiritual viața umană, societatea socialistă se dovedește a reprezenta, și sub raport axiologic, treapta cea mai înaltă de organizare și desfășurare a vieții sociale și individuale pe care a cunoscut-o pînă acum istoria. Avînd drept scop suprem satisfacerea în tot mai mare măsură a nevoilor materiale și spirituale ale omului, societatea noastră socialistă oferă un cîmp larg de desfășurare tuturor valorilor,

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, București, Edit. politică, 1978, p. 566.

valori cu valenţe şi însuşiri dintre cele mai diverse. Deşi practic nelimitat, în ciuda caracterului lui multiform şi caleidoscopic, cîmpul axiologic al societăţii socialiste se centrează însă unitar în jurul omului — valoarea supremă a societăţii socialiste. Construcţie social-istorică conştientă, luminată de concepţia revoluţionară a clasei noastre muncitoare despre lume şi viaţă, socialismul îşi dovedeşte superioritatea faţă de toate orînduirile sociale care l-au premers şi prin faptul că, asigurînd o nouă demnitate ontologică omului, eliberat de exploatare, asigură posibilitatea reală ca năzuinţele şi aspiraţiile cele mai înalte ale acestuia să se transforme în realitate. Pe măsura înaintării pe drumul construirii societăţii socialiste şi comuniste, egalitatea, dreptatea, libertatea, fericirea ca şi celelalte valori fundamentale ce definesc existenţa umană autentică se transformă din simple concepte sau năzuinţe mai mult sau mai puţin abstracte, în realităţi concrete, palpabile, în valori cu o tot mai densă substanţă umană, istorică şi socială.

Socialismul nu numai că preia şi dezvoltă valorile înaintate ale trecutului (dragostea faţă de patrie, năzuinţa de dreptate, demnitatea şi mîndria naţională, setea de libertate socială şi naţională, hărnicia şi cinstea, curajul şi încrederea în progresul cunoaşterii etc.), ci realizează şi condiţiile transformării în realitate a acestor năzuinţe, a valorilor în care ele sînt încorporate, transformarea treptată — într-o procesualitate istorică neîntreruptă, nu lipsită de contradicţii şi dificultăţi — a acestor valori *ideale* în valori *reale*. Totodată, în socialism, în noile condiţii concret-istorice create de acesta, conţinutul acestor valori se schimbă şi el, se perfecţionează neîntrerupt, capătă noi determinaţii care reflectă schimbările petrecute în baza economică a societăţii, în relaţiile sociale — cu nucleul lor esenţial, relaţiile de producţie — în întreaga suprastructură a societăţii. Noile condiţii materiale şi spirituale ale existenţei umane create ca urmare a transformărilor pe care le aduce cu sine revoluţia socialistă, generează, pe de altă parte, noi valori, necunoscute altădată : dragostea şi ataşamentul faţă de partid, unitatea poporului în jurul partidului, apărarea şi dezvoltarea proprietăţii socialiste, întrajutorarea, stima şi respectul reciproc. Prin noua tablă de valori pe care şi-o instituie, socialismul asigură vieţii sociale în ansamblu ca şi celei individuale, o nouă fizionomie socială, o *nouă calitate* a vieţii.

*

Aducînd cu sine o omogenizare crescîndă a intereselor fundamentale ale tuturor claselor şi categoriilor sociale, socialismul realizează în tot mai mare măsură şi o unitate funcţională a valorilor : întregul său sistem de valori ca şi fiecare valoare în parte sînt centrate asupra omului şi funcţionează unitar în direcţia satisfacerii tot mai depline a nevoilor lui materiale şi spirituale, a dezvoltării personalităţii sale.

Formulînd această concluzie am greşi, desigur, dacă am considera că, în socialism între *existenţă* şi *valori*, între *real-ideal*, între *ceea ce este* şi *ceea ce trebuie să fie* există, încă de pe acum, o consonanţă deplină sau, cu atît mai puţin, *identitate*.

Este evident că între realitate şi ideal, între ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie, există şi astăzi discrepanţe. Democraţia şi libertatea umană sînt un proces ; ele au de străbătut o cale foarte lungă pentru a se apropia

treptat-treptat de cerințele izvorîte din ideal. Insatisfacțiile pe care uneori le putem avea nu reprezintă însă o „sfîșiere" existențială (*Gespaltenheit*) de care vorbea Jaspers, nici o antinomie tragică, un divorț între gîndire și existență, de care vorbeau existențialiștii, ci doar reflexul unor contradicții care se nasc între posibilitățile și necesitățile existente la un moment dat, între obiectivitate și subiectivitate, între intenție și realizare.

Forța teoretică și capacitatea practică a unui partid se verifică tocmai în priceperea cu care acesta știe și reușește să sesizeze și să rezolve toate contradicțiile ce se pot naște, în mod firesc și explicabil, într-o construcție atît de complicată și de vastă cum este edificarea unei noi societăți, a societății socialiste și comuniste.

În ampla expunere programatică făcută la Plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 2 iunie 1982, expunere cu adînci semnificații teoretice și deosebite consecințe practice, tovarășul Nicolae Ceaușescu a criticat, cu profundă îndreptățire, faptul că, uneori, „ ... am absolutizat și am idealizat dezvoltarea societății socialiste, lăsînd impresia falsă că socialismul nu poate cunoaște greutăți, nu poate cunoaște crize economice, că instaurarea puterii politice a clasei muncitoare și trecerea la construcția socialistă soluționează de la sine problemele, duc automat la înfăptuirea în viață a principiilor socialiste. Viața, realitățile au demonstrat că o astfel de reprezentare idilică a societății socialiste, de înțeles într-o anumită măsură în condițiile luptei împotriva vechii orînduiri sociale, este periculoasă și dăunătoare" [7]. Aceste aprecieri de o deosebită acuitate și importanță teoretică se referă în egală măsură și la problemele umanismului, ale muncii de modelare a omului nou, la activitatea de instituire a noilor valori ale societății socialiste. În anumite împrejurări s-a considerat că prin lichidarea proprietății capitaliste și a exploatării, dezvoltarea forțelor de producție aduce automat și o rezolvare a problemelor legate de cristalizarea noilor valori politice, etice, juridice etc. Or, construirea omului nou, plămădirea unei noi conștiințe, revoluționare, socialiste, a unui nou subiect axiologic, s-au dovedit a fi, în realitate, nu numai un proces îndelungat, ci și extrem de complicat și care este departe de a se desfășura în mod spontan și automat, odată cu rezolvarea problemelor bazei materiale a noii societăți.

Ca expresie a unor nevoi și trebuințe, a unor aspirații tot mai înalte, a idealurilor, valorile se nasc și se impun în viața socială, nu spontan, nu în mod automat, ci prin luptă cu tot ceea ce se află la antipodul acestor năzuințe și idealuri, cu tot ceea ce este non-valoare. Spiritul de combativitate revoluționară, lupta împotriva a tot ceea ce este vechi și perimat, împotriva imposturii și a pseudovalorilor — fac parte integrantă și organică din lupta pentru edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate. Așa cum a arătat secretarul general al partidului nostru, și în domeniul axiologic este necesară o îndelungată și extrem de complexă activitate teoretică și practică, pe care, sub conducerea partidului, trebuie să o desfășoare toate organele și organizațiile de stat, de masă și obștești, instituțiile de artă și cultură, instituțiile școlare, ca și toate

[7] Nicolae Ceaușescu, *Expunere prezentată la plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român. 1—2 iunie 1982*, București, Edit. politică, 1982, p. 60—61.

formele învățămîntului permanent. Prevăzînd în această direcție un întreg program de activitate ideologică, politică și cultural-educativă, partidul nostru se dovedește a fi, atit în teorie cît și în practică, ctitorul celui mai înalt umanism, al celei mai înalte table de valori pe care a cunoscut-o vreodată istoria noastră.

SENSUL ȘI DIRECȚIILE PRINCIPALE ALE INOVAȚIEI ÎN CULTURA SOCIALISTĂ

DE

OLTEA MIȘCOL

Revoluția socialistă, ca revoluție socială radicală, vizează o schimbare structurală și funcțională fundamentală în toate zonele existenței umane. Transformarea și înnoirea structurilor sociale, ca și procesul reconstrucției personalității umane sînt de neconceput în afara înnoirii cîmpului axiologic și praxiologic al culturii, în afara renovării atitudinii omului în calitate de subiect cultural.

Revoluția în cultură se constituie ca parte integrantă a revoluției socialiste, în sensul înscrierii sale pe coordonate decise în fond de sensul și direcțiile acesteia. Însemnătatea sa excepțională pentru revoluționarea întregului sistem social derivă din particularitățile modului de edificare a noii societăți, care implică proeminența raționalității științifice și a fenomenelor de conștiință socială în orientarea și accelerarea schimbării.

Autonomia relativă a suprastructurii în condițiile descătușării energiilor spirituale la scară socială explică dinamismul fără precedent al elementelor suprastructurale culturale ale societății socialiste, capacitatea devansării structurii corespunzătoare și tendința de predominare a funcțiilor lor „retroactive" în raport cu cele „receptive"*.

Această tendință funcțională reflectă, pe de o parte, nivelul atins în dezvoltarea internă a culturii însăși, ca urmare a unei perioade de acumulări și de schimbări calitative endogene, pe de altă parte, strategia politică a sistemului, în sensul infuzării culturale a întregului edificiu structural și suprastructural, ca modalitate de acțiune cu caracter antientropic.

Specificul revoluției socialiste în ansamblul său, deci și al revoluției culturale acuză preeminența fenomenelor de ruptură în raport cu

* Filosoful comunist italian Giusseppe Prestipino aduce o contribuție interesantă în direcția înțelegerii decalajului posibil între structuri și suprastructurile corespunzătoare prin precizarea existenței, în cadrul acestora din urmă, a două tipuri de funcții culturale : „funcții preponderent pasive sau receptive, care rămîn în urmă în raport cu situațiile structurale corespunzătoare și funcții preponderent active sau mai corect retroactive, care anticipează situațiile structurale corespunzătoare" (Giusseppe Prestipino, *Natură și societate*, București, Edit. politică, 1980, p. 58).

cele de conservare și perpetuare. Semnificația rupturii inaugurată de revoluția socialistă în cultură implică fundamentarea creației pe alte baze ideatice, esențial diferite de cele tradiționale. Acest proces nu echivalează însă cu transpunerea *tale quale* în plan cultural general a noii concepții despre lume ca nucleu al ideologiei politice revoluționare, transformarea acesteia într-o schemă abstractă, general aplicabilă sub semnul unor formule canonizante. Înțelegerea acestei concepții generale ca element de organizare care guvernează procesul inovator vizează doar premisele ideatice și/sau metodologice (în cazul științei) care fixează cadrul de inovare. Ea nu dictează însă modalitățile de organizare, de structurare internă antrenate de actul inovator, modalități care reprezintă rezultatul cooperării unui complex de factori endogeni și exogeni.

Instituirea unor noi raporturi între om și natură, între om și semenii săi, în contextul evoluției societății în noi parametri social-istorici, presupune o nouă atitudine culturală, o nouă viziune față de sensul lor înnoitor, o modalitate specifică de transpunere a semnificațiilor raporturilor om-natură, om-societate, om-om, din cîmpul ideologiei politice în planul unor modalități particulare de configurare a orizontului axiologic.

Instanța mediatoare între ideile și principiile ideologiei politice și modalitățile particulare în care acestea sînt traduse într-un anumit domeniu al creației culturale este ideologia culturală.

Depășind momentul dogmatic al tezismului, reacție inadecvată, dar istoricește explicabilă ca răspuns la o cultură elitară cu circuit închis, sedimentată pe un univers axiologic pe care revoluția culturală își propune să-l disloce, cultura socialistă din țara noastră și-a edificat din mers o nouă ideologie.

Noua ideologie culturală, ca expresie a traducerii specifice a principiilor noii ideologii politice la nivelul diferitelor zone ale culturii, reprezintă — după părerea noastră — o concepție complexă și dinamică asupra raporturilor dintre societate și cultură, dintre tradițional și modern, dintre creație și receptare, dintre real și imaginar, dintre structuri și funcții culturale etc.

Spațiu de rezonanță al mutațiilor din sfera structurii economico-sociale, ca și din cea a suprastructurii politice, ideologia culturală socialistă devine instanța mediatoare între creator și societate, între viziunea sa particulară de creație și lume.

Edificarea culturii socialiste cere asumarea și integrarea unor valori tradiționale viabile, dar, în același timp, impune primatul unei concepții fundamental constructive, novatoare, în spiritul solidarității cu noua realitate social-umană. Această concepție vizează, în primul rînd, procesele inovatoare din cadrul propriului său *sistem axiologic*.

În acest cadru, inovația se referă, pe de o parte, la schimbarea conținutului valorilor în consens cu determinările obiective ale sistemului social-economic, cu idealul cultural și social al noii societăți, pe de altă parte vizează instituirea unor noi caracteristici de sistem. În acest ultim sens, sistemul axiologic al culturii socialiste ar putea fi caracterizat prin următoarele atribute : deschidere și selectivitate, dinamism și ierarhizare.

Caracterul deschis al sistemului axiologic se subordonează caracterului său selectiv în sensul că procesul de preluare, de asimilare a unor valori din alte spații axiologice sînt trecute prin filtrul selectiv determinat de exigențele, de echilibrul și de evoluția sistemului.

Caracterul dinamic vizează, pe de o parte, evoluția sistemului valoric în funcție de noi necesități și trebuințe umane socialmente determinate, pe de altă parte, posibilitatea migrării unor valori dintr-un teritoriu axiologic în altul (de pildă, trecerea unor valori din domeniul utilitar în domeniul estetic sau a unor valori estetice în domeniul eticului, științificului etc.) *prin schimbarea funcționalității lor originare.*

Caracterul ierarhizant al sistemului axiologic se referă la constituirea unor priorități valorice, ele însele supuse schimbării în funcție de etapele diferite ale construcției socialiste.

Astfel, dacă în prima etapă a acestui proces valoarea centrală, prioritară, valoarea „ghid" a sistemului era valoarea politică, pe măsura dezvoltării multilaterale a societății — alături de aceasta — se înscrie valoarea morală și valoarea științifică[1].

Ierarhia axiologică nu vizează o stratificare a valorilor în funcție de locul atribuit lor în conștiința socială, ci o ordine de prioritate a funcționalității lor sociale într-o etapă sau alta a dezvoltării societății.

Progresul social și cultural al societății socialiste implică deopotrivă schimbări cantitative și mutații calitative. Ultimele capătă o însemnătate din ce în ce mai marcată pe măsura dezvoltării multilaterale a realității social-economice și spirituale. Din această perspectivă este firesc ca societatea socialistă să posede un sistem propriu de inovare cu potențe acționale transformatoare la nivelul tuturor palierelor sale.

Inovația culturală, ca factor esențial de dinamizare a societății socialiste este legată, pe de o parte, de caracteristicile sistemului social, iar pe de altă parte, de relația științei cu societatea sau, mai exact, în prezent, de relația revoluției științifico-tehnice cu sfera creației economice, sociale și culturale. Aceste două aspecte nu sînt independente, întrucît cel de-al doilea este condiționat de către primul (din perspectiva unei astfel de condiționări se vorbește despre compatibilitatea aceleiași revoluții științifice și tehnice cu structuri și cu moduri diferite de organizare social-economică a societății). În acest sens se poate vorbi despre modul propriu de inovare al societății socialiste, care exprimă tocmai modalitățile specifice, particulare de penetrare a R.S.T. în diversele structuri economice, sociale și culturale cu consecințe inovatoare asupra acestora.

Acceptînd premisa că știința constituie o parte integrantă a sistemului cultural, admițînd totodată *preeminența funcției retroactive*, transformatoare a culturii, se poate afirma că în socialism, cultura este implicată în însuși modul de inovare al societății în ansamblu. „Modul de inovare al societății afectează modul de producție, dar și alte aspecte ale societății, el afectează modul de viață social-culturală, modul de conducere a societății și poate afecta civilizația umană. Nu cred că se poate susține că în fiecare din aceste sfere există procese proprii, complet

[1] Vezi Al. Tănase, *Conceptul de civilizație socialistă*, în vol. *Civilizația socialistă și valorile ei*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975.

separate, de inovare, pentru că inovarea la scara societății trebuie înțeleasă ca un tot, toate aspectele de inovare trebuind a fi corelate între ele" [2].

Fenomenul de inovare în cultura socialistă este marcat de procese care imprimă o dimensiune calitativ nouă raportului valoare-individ și care constituie un reflex mediat din direcția noii structuri sociale. Inovația în sfera creației culturale vizează captarea și reflectarea specifică a celor mai semnificative atitudini umane față de noile realități obiective și subiective pe care le instituie transformarea revoluționară a societății, în scopul creșterii funcției „retroactive" a culturii asupra întregului edificiu social.

În ceea ce privește literatura și arta, acest demers semnifică o mai amplă deschidere a lor spre prezent și spre viitor în ideea unei mai profunde angajări și funcționalități sociale. Așa cum se subliniază în Programul Partidului Comunist Român, „partidul va stimula și în viitor făurirea unei arte și literaturi de o înaltă ținută artistică, bogate în idei și sentimente nobile, inspirate din viața și munca poporului, din idealurile socialismului și umanismului. Creatorii din domeniul literaturii, muzicii, artelor plastice, teatrului, cinematografiei, manifestîndu-și liber talentul, folosind stiluri și maniere de creație variate, sînt chemați să făurească noi opare valoroase care să îmbogățească patrimoniul culturii noastre socialiste și tezaurul culturii universale, să contribuie la continua înflorire a vieții spirituale a poporului nostru" [3].

Este implicată aici o idee de importanță principială pentru creația artistică în socialism, respectiv necesitatea corelării libertății de creație cu adeziunea lucidă a creatorului la sensurile activității de transformare revoluționară a lumii. Aceasta arată că arta socialistă, refuzînd formula „turnului de fildeș", tinde să coboare în cetate, dar numai într-un mod care îi este propriu.

În ceea ce privește creația științifică, apreciem că direcția de inovare specifică socialismului rezidă, îndeosebi, în schimbarea metodologică a direcțiilor de cercetare, a cadrului instituțional al cercetării științifice și a însăși concepției despre locul și rolul științei în societate.

Firește, o serie din schimbările inovatoare produse în orizont metodologic, respectiv al metodelor specifice și al tehnicilor de cercetare, mai ales din științe ca fizica, chimia, biologia, științele tehnice etc. sînt expresie a revoluției științifice și tehnice contemporane, reflectă logica internă a dezvoltării științelor respective. Totodată, caracteristic pentru știința care se dezvoltă în cadrul sistemului culturii socialiste este folosirea materialismului dialectic și istoric ca metodă generală, ca premisă atît în orizontul științelor sociale cît și în cel al științelor naturii.

Folosirea unei metodologii științifice complexe, întemeiată pe dialectica materialistă, precum și cadrul instituțional nou creat au permis dezvoltarea unui potențial științific autohton, afirmarea inteligenței

---

[2] Mihai Drăgănescu, *Sistem și civilizație*, București, Edit. politică, 1976.

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1978, p. 162.

românești în rezolvarea unor probleme ridicate de realitatea noastră economico-socială.

Un moment inovator în organizarea științei pe baze superioare îl reprezintă lansarea și promovarea conceptului de integrare a cercetării științifice cu învățămîntul și producția, respectiv organizarea și orientarea forțelor de cercetare științifică în raport cu necesitățile practicii sociale și cu necesitățile informaționale și formative ale învățămîntului. Relația nu este dealtfel univocă, ci plurivocă, în sensul că fiecare termen al triadei oferă o rațiune de a fi celorlalți.

Politica culturală a partidului nostru s-a dovedit și de astă dată clarvăzătoare și fertilă. Performanțele obținute astăzi în numeroase discipline și direcții de cercetare, unele competitive la nivel mondial, atestă capacitatea societății socialiste de a-și dezvolta un potențial propriu de oameni de știință apt să răspundă prin soluții originale problemelor specifice pe care le ridică edificarea multilaterală economică, socială și spirituală a societății noastre.

Democratizarea receptării constituie poate cel mai semnificativ indicator al inovațiilor din sfera culturii socialiste, indicînd o schimbare fundamentală a raportului cultură-mase. Ea reprezintă, într-o primă instanță, — nemijlocit perceptibil, statistic măsurabil — accesul indivizilor la valorile culturale, în proporții de masă. Acest proces presupune abolirea principială și practică a oricăror discriminări sociale în domeniul culturii, integrarea într-un larg circuit social a unor valori rezervate altădată unei elite culturale. Aceasta semnifică totodată, o reconsiderare radicală a însăși noțiunii de public, în sensul depășirii semnificației sale de grup restrîns, de minoritate inițiată, în direcția înțelegerii lui ca fenomen de masă (în sensul statistic al termenului).

Democratizarea receptării semnifică, de fapt, într-o primă instanță, democratizarea consumului cultural. Din această perspectivă abolirea discriminării sociale în sfera accesului la cultură se cere secondată de desființarea treptată a inegalităților de ordin informațional și educativ.

Desființarea unor asemenea inegalități nu echivalează însă cu aducerea indivizilor la un același numitor, întrucît șansele egale de instruire și educare se oferă unor capacități inegale. Ideea de perfectibilitate a capacităților specific umane asociată principiului educației permanente sugerează, poate, în modul cel mai convingător, sensul democratizării în sfera receptării valorilor.

Procesul democratizării receptării este legat și de aspectul comunicațional al culturii. Inovațiile înfăptuite la nivelul tehnicilor moderne de comunicare și de difuzare culturală în proporții de masă sînt strîns legate de modalitățile de implicare a R.S.T.-ului în schimbarea structurilor culturale.

Influențele benefice sau nefaste ale mijloacelor comunicării de masă își au originea în maniera de utilizare a lor, în ultimă instanță în contextul social-ideologic în care ele funcționează. Prin urmare, ele pot deveni autentice instrumente de democratizare numai într-o societate în care premisele egalizării șanselor culturale derivă funciar din egalitatea socială a indivizilor.

Îndrumate și orientate de principii ideologice ferme, eliberate de obsesii de rentabilitate financiară, aceste mijloace de comunicare la scară de masă trebuie să devină instrumente din ce în ce mai puternice de propagare a modelelor culturale înaintate, a unor repertorii axiologice menite să lărgească orizontul cultural al oamenilor la dimensiuni planetare, să determine angajarea lor activă la evaluarea și făurirea propriei lor istorii.

Cultura socialistă este marcată de schimbări inovatoare și la nivelul *sistemului* său *instituțional*.

Acest sistem are în componența sa cîteva tipuri de structuri instituționale : instituții de instruire și educare ; instituții de difuzare a valorilor culturale ; instituții de creație și cercetare, instituții de conducere a activității culturale. O astfel de tipologie funcțională a instituțiilor culturii indică o orientare adecvată a politicii culturale față de o activitate de mare complexitate și responsabilitate.

Democratizarea sistemului cultural instituțional vizează asigurarea funcționării tuturor instituțiilor culturale în perspectiva democratizării creației și receptării. Autonomia relativă a subsistemelor indică, pe de o parte, funcționarea pe baza subordonării ierarhice, iar pe de altă parte, libertatea estimării concrete la fiecare palier ierarhic a necesităților, a intereselor, a aspirațiilor, a priorităților culturale etc.

Este cazul să subliniez că structurile culturale instituționale, ca orice tip de structură dealtfel, nu sînt imuabile, nu sînt fixate odată pentru totdeauna. Această mobilitate structurală este mai accentuată în societatea socialistă care este prin esență o societate dinamică. Mobilitatea structurală vizează atît schimbarea orientării, a metodelor și a conținutului activității specifice fiecărui tip structural, cît și modificări organizatorice care, pe de o parte, reflectă aceste schimbări, iar pe de altă parte, tocmai pentru că le reflectă constituie modalități de promovare a schimbărilor înfăptuite.

Dacă în viziune tradițională instituțiile sînt considerate structuri de stabilitate, de conservare a unui sistem sau subsistem, ritmul precipitat al evoluției sociale, accelerat de revoluția științifică și tehnică, pe de o parte, de particularitățile sistemului social, pe de altă parte, modifică o atare optică în sensul plasării structurilor instituționale socialiste în ansamblu, inclusiv a celor culturale, sub semnul prevalenței necesității de schimbare în raport cu tendințele conservatoare. Se poate afirma că în socialism sensul novator al instituțiilor culturale rezidă și în prevalența funcției lor de promovare a schimbării, a inovației, în raport cu cea de conservare a *statu quo*-ului cultural.

Direcțiile fenomenului de inovare culturală schițate în cadrul prezent, direcții care se manifestă fie ca procese, fie ca tendințe în orizontul culturii noastre socialiste, arată cu claritate că sensul evoluției acesteia este cel al depășirii unei culturi de consum printr-o cultură calitativ superioară, pe care am denumit-o „cultură de participare".

POLITICA EXTERNĂ A ROMÂNIEI SOCIALISTE — COORDONATE FUNDAMENTALE

DE

CONSTANTIN FLOREA

Strălucită expresie a hotărîrii naţiunii noastre de a înlătura orice dominaţie străină, de a fi deplin stăpînă în ţara sa, de a-şi hotărî singură destinele, măreaţa victorie de la 23 August 1944 a inaugurat o eră nouă în istoria patriei — era împlinirii aspiraţiilor de libertate naţională şi dreptate socială ale oamenilor muncii, ale întregului popor, era dezvoltării libere şi suverane a României. Deceniile care au trecut de la înfăptuirea revoluţiei de eliberare socială şi naţională, antifascistă şi antiimperialistă, au fost marcate de un amplu şi neîntrerupt proces de profunde transformări înnoitoare în toate domeniile vieţii sociale. Într-un răstimp relativ scurt, dar extrem de bogat în prefaceri radicale, atotcuprinzătoare, societatea românească a străbătut, sub conducerea partidului comunist, mai multe etape de dezvoltare, în cursul cărora a fost instaurată puterea democrat-populară, a izbîndit revoluţia socialistă şi s-a trecut la construcţia societăţii socialiste, relaţiile socialiste au învins şi s-au generalizat în intreaga economie naţională, în timp ce forţele de producţie au cunoscut un progres fără precedent, iar viaţa spirituală a ţării a înregistrat o continuă înflorire, toate acestea creînd condiţiile necesare trecerii la edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Concomitent, şi în legătură organică, indisolubilă cu mutaţiile produse în structurile social-economice şi politice interne, cu marile realizări obţinute în făurirea şi consolidarea noii orînduiri sociale, politica externă şi, în general, întreaga activitate a României pe arena mondială au cunoscut, la rîndul lor, substanţiale schimbări, au căpătat un conţinut nou; s-au modificat în mod esenţial statutul ţării noastre în viaţa internaţională, locul şi rolul ei în concertul mondial al naţiunilor.

Un loc de importanţă hotărîtoare în epoca istorică de după 23 August 1944 îl ocupă perioada inaugurată de Congresul al IX-lea şi marcată în continuare, de congresele X, XI şi XII, de conferinţele naţionale ale partidului — perioada cea mai bogată în înfăptuiri din întreaga istorie a ţării noastre, atît în planul construcţiei noii orînduiri sociale, cît şi în acela al politicii şi activităţii sale internaţionale. Asupra acestei perioade şi-au pus o amprentă decisivă, cu profunde implicaţii pozitive în toate domeniile vieţii sociale, personalitatea proeminentă şi remarcabila activitate a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, secretarul general al Partidului Comunist Român, preşedintele Republicii Socialiste România, rolul său hotărîtor în elaborarea şi înfăptuirea politicii partidului şi statului de făurire a socialismului pe pămîntul patriei, de afirmare tot mai puternică a României pe arena internaţională. Eminent conducător revoluţionar şi înflăcărat patriot, tovarăşul Nicolae Ceauşescu s-a afirmat, în acelaşi timp, ca militant de frunte al mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale, neobosit luptător pentru cauza libertăţii şi independenţei popoarelor, pentru triumful cauzei socialismului, progresului şi păcii.

Corelate organic într-un tot unitar, indivizibil, gîndirea și acțiunea partidului nostru, opera teoretică și activitatea practică a secretarului său general, îmbrățișează, într-o viziune dialectică, originală și de largă perspectivă, aspectele fundamentale ale politicii interne și externe, relațiile naționale și cele internaționale, precum și legăturile reciproce dintre acestea. Abordarea aprofundată a proceselor și tendințelor majore din viața economică, politică, socială și ideologică internațională, pe baza învățăturii materialist-dialectice și istorice și în strînsă legătură cu noile realități, cu cerințele dezvoltării sociale actuale, pune în lumină o viziune creatoare, o înțelegere clară a naturii și implicațiilor problemelor care confruntă astăzi pe plan mondial popoarele lumii, întreaga omenire.

Sub înțeleapta conducere a partidului, a secretarului său general România s-a ridicat pe noi trepte, calitativ superioare, ale progresului material și spiritual, iar politica externă a statului nostru socialist a cunoscut noi dimensiuni cantitative dar mai ales calitative, și-a îmbogățit puternic conținutul și formele de manifestare. În ultimii 19 ani, țara noastră s-a afirmat tot mai mult ca un stat socialist pe deplin liber și suveran, activ angajat, alături de celelalte țări socialiste, de toate forțele progresiste, democratice, înaintate, în lupta pentru înțelegere și colaborare între popoare, pentru progresul, securitatea și pacea omenirii. În acești ani, la temelia politicii externe și a întregii activități internaționale a României a fost așezată o concepție înnoitoare, profund creatoare și revoluționară, în deplin consens cu interesele naționale fundamentale ale poporului român, cu aspirațiile sale de pace și propășire multilaterală și, în același timp, cu cerințele obiective ale dezvoltării sociale contemporane, cu interesele generale ale socialismului, progresului și independenței naționale.

În concepția P.C.R., a tovarășului Nicolae Ceaușescu, politica internă și politica externă constituie două laturi inseparabile ale uneia și aceleiași linii politice generale de edificare a noii orînduiri sociale, între ele existînd o strînsă unitate dialectică. Așa cum sublinia secretarul general al partidului nostru la Plenara Consiliului Național al Oamenilor Muncii din 4—5 mai a.c., „înfăptuind în bune condiții sarcinile construcției socialiste și ale dezvoltării patriei noastre, aducem o contribuție importantă la cauza generală a socialismului, a progresului, dar și la cauza păcii și colaborării internaționale. În același timp, dezvoltînd o activitate internațională largă, întărind continuu relațiile și colaborarea internațională în lupta pentru pace în întreaga lume, asigurăm și climatul necesar desfășurării în bune condiții atît a activității noastre externe, cît și a altor țări".

Deplina unitate dintre politica internă și cea internațională; consecvența și fermitatea în promovarea idealurilor de pace, libertate și progres; abordarea realistă, multilaterală și autonomă a problematicii mondiale; dinamismul și spiritul constructiv; viziunea științifică, de largă perspectivă, asupra evoluției relațiilor internaționale; înalta răspundere pentru destinele poporului român, ale întregii omeniri; caracterul profund democratic și umanist al pozițiilor, propunerilor și inițiativelor sale; originalitatea ideilor și soluțiilor avansate; preocuparea neabătută pentru afirmarea unor noi principii, structuri și mecanisme, democratice și echitabile în raporturile dintre state, în întreaga viață

internațională; participarea activă la soluționarea problemelor cardinale ale epocii noastre — toate acestea au devenit, în ultimele două decenii, atribute definitorii ale politicii externe românești, ale întregii activități internaționale a României socialiste. Prin pozițiile principiale, realiste adoptate în toate marile probleme ale lumii contemporane, prin activitatea neobosită, statornică în favoarea păcii, dezarmării și colaborării între popoare, prin prezența activă, permanentă în marele front al luptei popoarelor pentru făurirea unei lumi mai drepte și mai bune, prin viabilitatea întregii sale politici interne și externe, România și-a cucerit un binemeritat prestigiu, fără precedent în trecut, pe arena mondială, iar poporul român a dobîndit nenumărați prieteni pe toate meridianele lumii. O dovedesc, între altele, ecoul puternic al inițiativelor, propunerilor și acțiunilor sale pe arena mondială, interesul crescînd față de experiența României în edificarea noii orînduiri, în dezvoltarea sa generală, social-economică, stima și respectul, larga considerație și prețuirea de care se bucură astăzi în lume, în rîndurile opiniei publice mondiale, personalitatea și activitatea președintelui Nicolae Ceaușescu, politica de independență, pace și colaborare promovată de partidul și statul nostru.

*

Una din coordonatele fundamentale ale politicii externe a României socialiste o constituie *împletirea organică și permanentă a preocupării pentru apărarea și consolidarea independenței și suveranității naționale a patriei, pentru afirmarea intereselor vitale ale poporului nostru, ca dealtfel ale tuturor popoarelor, cu preocuparea pentru dezvoltarea continuă a colaborării internaționale, pentru participarea activă la circuitul mondial de bunuri materiale și spirituale, la diviziunea mondială a muncii.*

La temelia acestei orientări de principiu, permanente, înscrisă în Programul partidului, în documentele congreselor și conferințelor naționale ale P.C.R., stă înțelegerea științifică a raportului dintre factorii naționali și cei internaționali, aprecierea corectă a proceselor și tendințelor fundamentale contemporane, printre care pe un loc de frunte se situează afirmarea și dezvoltarea națiunii, a statelor suverane, a intereselor naționale, concomitent cu manifestarea tot mai pregnantă a interdependențelor mondiale, a legăturilor, pe multiple planuri, între toate statele și popoarele. În concepția P.C.R., a secretarului său general, aceste două procese fundamentale, cu caracter obiectiv, specifice epocii noastre, nu se află *nicidecum* în contradicție, ci, dimpotrivă, între ele există o corelație organică, dialectică, o interdependență. Într-adevăr, viața demonstrează că dezvoltarea independentă a fiecărei națiuni, a fiecărei țări, afirmarea intereselor sale naționale constituie condiția primordială a unei colaborări internaționale trainice, sănătoase, iar întărirea acesteia, pe baze de egalitate și echitate, reprezintă, la rîndul său, o condiție deosebit de importantă pentru progresul fiecărei țări, pentru securitatea și pacea omenirii.

Acționînd în spiritul acestei concepții, România socialistă promovează o politică independentă, înțelegînd să-și afirme identitatea, pozițiile și interesele proprii — aflate în deplină armonie cu interesele tuturor popoarelor — și, totodată, desfășoară o amplă, permanentă și susținută activitate pentru dezvoltarea colaborării multilaterale cu toate țările,

națiunile și popoarele lumii, pentru făurirea și consolidarea unui tip nou de relații internaționale, pe baza afirmării dreptului fiecărui popor de a-și hotărî singur soarta. Este semnificativ, în acest sens, faptul că în prezent țara noastră întreține relații diplomatice cu 139 de state, față de 67, în 1965, iar legături economice cu 150 de state. Acest proces, deosebit de dinamic, de extindere, diversificare și adîncire a relațiilor sale externe, constituie expresia pregnantă a unei vocații universale, a unei politici de largă deschidere și perspectivă, întrutotul corespunzătoare intereselor naționale, cît și imperativelor dezvoltării sociale contemporane.

În înfăptuirea acestei politici de largă deschidere internațională *o importanță hotărîtoare au avut contactele, dialogul la cel mai înalt nivel, marele număr de întîlniri și convorbiri ale președintelui Nicolae Ceaușescu — pe pămîntul patriei și cu prilejul vizitelor istorice întreprinse, împreună cu tovarășa Elena Ceaușescu, în țări de pe toate continentele — cu șefi de state și guverne, cu conducători de partide și alte organizații politice, cu personalități ale vieții publice internaționale, înțelegerile și acordurile semnate sau convenite cu prilejul acestor întîlniri* — contribuții de excepțională semnificație la cauza afirmării noilor principii de relații între state, la triumful idealurilor de libertate, pace și progres.

În centrul raporturilor sale internaționale, țara noastră situează, în mod firesc, prietenia și colaborarea cu țările socialiste, și în primul rînd cu țările vecine, acordînd, în acest cadru, o mare însemnătate dezvoltării colaborării și relațiilor cu Uniunea Sovietică. România se pronunță și acționează ferm pentru întărirea continuă a unității și solidarității țărilor socialiste, considerînd că aceasta reprezintă o necesitate pentru dezvoltarea construcției socialiste în toate țările, pentru afirmarea socialismului în lume și pentru triumful politicii de pace și colaborare internațională. Totodată, România acționează pentru întărirea continuă a relațiilor cu țările în curs de dezvoltare și cu țările nealiniate, militează pentru întărirea unității și colaborării cu aceste țări în lupta împotriva politicii imperialiste și colonialiste, pentru apărarea și consolidarea independenței naționale, pentru oprirea cursei înarmărilor, pentru pace, pentru o nouă ordine mondială. De asemenea, plecînd de la realitățile obiective ale lumii contemporane, de la interesele păcii și colaborării mondiale, România acționează, în spiritul principiilor coexistenței pașnice, pentru dezvoltarea legăturilor cu țările capitaliste dezvoltate, cu toate statele lumii, fără deosebire de orînduire socială.

La temelia tuturor relațiilor sale externe, țara noastră situează în mod ferm principiile deplinei egalități în drepturi, respectului independenței și suveranității naționale, neamestecului în treburile interne, renunțării la forță și la amenințarea cu forța. Așa cum a subliniat în repetate rînduri președintele României, tovarășul Nicolae Ceaușescu, este necesar să se acționeze cu toată hotărîrea pentru a asigura respectarea neabătută a dreptului fiecărui popor la dezvoltare economico-socială liberă și independentă.

Contribuția constructivă la dezbaterea și rezolvarea, pe calea tratativelor, a problemelor care confruntă astăzi întreaga umanitate, eforturile energice, constante pentru identificarea în acest scop de soluții care să răspundă

intereselor tuturor popoarelor jalonează întreaga activitate internațională a României socialiste. Reliefînd natura, conținutul și implicațiile acestor probleme, partidul nostru a formulat și fundamentat, totodată, concluzia, de o deosebită importanță teoretică și practică, potrivit căreia, în actuala situație internațională, extrem de complexă și contradictorie — agravată la maximum în ultimii ani, ca urmare, mai ales, a escaladării cursei înarmărilor, în primul rînd nucleare, a accentuării politicii de forță, de reîmpărțire a sferelor de influență și dominație, a crizei economice mondiale — problema fundamentală o constituie oprirea cursei înarmărilor și trecerea la dezarmare, asigurarea securității și păcii mondiale.

În concepția României, a președintelui Nicolae Ceaușescu, folosirea într-un viitor război, a armei nucleare va duce nu numai la distrugerea unui număr uriaș de vieți sau de obiective social-economice, ci, în primul rînd, la distrugerea a însăși condițiilor vieții pe planeta noastră, la dispariția civilizației umane. De aici, necesitatea de a pune capăt cît mai repede cursei înarmărilor, a înarmărilor nucleare în primul rînd, de a respinge cu hotărîre orice tendințe de justificare a escaladării înarmărilor sub un pretext sau altul, de a dezvălui totala inconsistență și extrema nocivitate a falselor „teorii" cu privire la „descurajarea nucleară", „războiul nuclear limitat", „echilibrul teroarei" ș.a. „Nu se pune în nici un fel problema că realizarea și amplasarea de noi arme nucleare pot constitui un mijloc de întărire a securității și păcii. Dimpotrivă, orice nouă armă nucleară mărește gradul de distrugere a civilizației. a omenirii" — arăta secretarul general al partidului nostru la Plenara C.C. al P.C.R. din 21—22 martie a.c.

Pornind de la aceste considerente, România se pronunță și acționează cu cea mai mare hotărîre pentru oprirea cursei înarmărilor și trecerea la măsuri reale de dezarmare, în primul rînd de dezarmare nucleară, sub un strict control internațional, pentru apărarea dreptului suprem al oamenilor, al popoarelor la existență, la viață. Este necesar, desigur, să se asigure echilibrul militar, dar acesta trebuie să fie realizat nu „în sus", ci „în jos", nu pe calea acumulării și perfecționării armamentelor ci, dimpotrivă, pe calea limitării și reducerii acestora la niveluri din ce în ce mai coborîte.

În acest cadru, în momentul de față, țara noastră acordă o atenție deosebită opririi amplasării rachetelor nucleare americane în Europa, precum și a contramăsurilor anunțate de Uniunea Sovietică, reluării tratativelor dintre cele două țări și realizării unui acord corespunzător privind eliminarea completă a rachetelor cu rază medie de acțiune și, în general, a oricăror arme nucleare. România — așa cum este cunoscut — a prezentat, în acest sens, o serie de propuneri concrete, s-a adresat direct atît celor două mari puteri nucleare, cît și statelor pe teritoriul cărora urmează să se amplaseze aceste rachete, precum și celorlalte state din Europa, și Canadei pentru a acționa împreună în vederea opririi cursei înarmărilor, a preîntîmpinării războiului și salvgardării păcii.

Ținînd seama de faptul că politica de forță și amenințare cu forța reprezintă unul din factorii principali care au generat încordarea extremă din relațiile internaționale, *România consideră necesar să se facă totul*

pentru încetarea conflictelor militare și trecerea la soluționarea lor, ca și a altor probleme litigioase dintre state, și în genere a oricăror probleme internaționale, numai pe cale politică, prin tratative. Cursul spre confruntare și rzboi trebuie înlocuit cu un curs nou — spre destindere și încredere, spre respectul independenței naționale, spre dezarmare și pace.

De un tot mai larg ecou se bucură în lume concepția și acțiunile României socialiste, ale președintelui Nicolae Ceaușescu, referitoare la soluționarea unei alte probleme fundamentale a contemporaneității — subdezvoltarea, marile decalaje dintre țările bogate și cele sărace, făurirea unei noi ordini economice internaționale. În ultimii ani, aceste decalaje s-au adîncit și mai mult, iar situația țărilor în curs de dezvoltare s-a înrăutățit considerabil ca urmare a adîncirii crizei economice, a politicii inechitabile a dobînzilor promovate de țările capitaliste industrializate, a lipsei de înțelegere manifestate de statele dezvoltate față de nevoile și problemele arzătoare care confruntă țările în curs de dezvoltare, ca și a atragerii crescînde a unora dintre aceste țări în orbita cursei înarmărilor. Subdezvoltarea, decalajele dintre state, vechea ordine economică internațională, bazată pe inegalitate, pe asuprirea unor popoare, pe supremația monopolurilor și a capitalului financiar, constituie un grav anacronism al epocii noastre, care frînează puternic dezvoltarea economiei mondiale, progresul tuturor țărilor, al întregii omeniri și, în același timp, reprezintă o sursă principală de tensiune și conflicte, un factor esențial de instabilitate economică și politică, de alimentare a neîncrederii între popoare și națiuni, de subminare a păcii și securității mondiale.

În aceste condiții, așa cum au subliniat partidul nostru, secretarul său general, contradicția dintre țările bogate și cele sărace, dintre țările dezvoltate și cele în curs de dezvoltare s-a acutizat puternic, transformîndu-se într-una din contradicțiile fundamentale ale epocii noastre. Depășirea ei implică, în mod necesar, lichidarea vechilor structuri și mecanisme ale relațiilor economice și instaurarea unei noi ordini economice internaționale — cerințe fundamentale ale progresului tuturor popoarelor, ale asigurării păcii și stabilității în lume.

România consideră de datoria sa să acționeze, împreună cu țările în curs de dezvoltare, pentru stabilirea unei strategii comune și pentru intensificarea luptei pe plan internațional în vederea realizării unor înțelegeri reale cu țările dezvoltate, care sînt datoare să acorde un sprijin mai puternic țărilor în curs de dezvoltare.

În concepția României, a președintelui Nicolae Ceaușescu, asigurarea independenței, progresului și păcii popoarelor impune *restructurarea radicală a actualului sistem de relații internaționale, înlocuirea actualei ordini mondiale cu o ordine nouă, întemeiată pe egalitate și echitate, pe respectul dreptului fiecărui popor de a-și hotărî singur destinele.* Acest proces de restructurare trebuie să ducă la statornicirea treptată a unui nou echilibru pe arena internațională, care să se bazeze pe o mai mare diversitate a centrelor de putere, să țină mai mult seama de rolul țărilor în curs de dezvoltare și nealiniate, al țărilor mici și mijlocii, asigurînd în ultimă instanță, *democratizarea reală a vieții internaționale.* Aceasta implică, așa cum se arată în Raportul tovarășului Nicolae Ceaușescu la Conferința Națională a partidului din 1982, o serie de cerințe principale, printre care : să se pună capăt politicii de mare putere, de hegemonie și de amestec sub orice

formă în treburile interne ale țărilor mici și mijlocii; să fie pe deplin abolită politica de forță și dictat, de reîmpărțire a sferelor de influență și dominație; să se respecte neabătut principiile egalității și echității în relațiile dintre toate statele, nici un stat, oricît de mare ar fi el, neavînd dreptul de a dicta ce trebuie să facă sau să nu facă un alt stat; să se asigure dreptul fiecărui popor de a-și alege calea dezvoltării economico-sociale pe care o dorește; toate statele, și în primul rînd marile puteri, să-și asume obligația solemnă de a respecta și de a se călăuzi în relațiile internaționale după principiile deplinei egalități în drepturi, independenței și suveranității naționale, neamestecului în treburile interne ale altor state.

Necesitatea consolidării destinderii și păcii pe baze democratice impune, ca o cerință de prim ordin — așa cum subliniază în permanență România, președintele republicii noastre — creșterea rolului O.N.U., al altor organizații și organisme internaționale în soluționarea problemelor complexe ale lumii contemporane. Aceste organisme oferă cadrul organizatoric cel mai bun, în condițiile de astăzi, pentru un aport sporit al tuturor statelor la dezbaterea și rezolvarea problemelor, pentru afirmarea cu putere în lume a principiilor dreptului internațional, a politicii de egalitate.

Soluționarea marilor probleme contemporane necesită, mai mult ca oricînd, eforturile convergente, unitatea și colaborarea tuturor forțelor revoluționare și progresiste, a maselor largi populare, a popoarelor și națiunilor de pretutindeni. La baza acestei cerințe fundamentale a epocii noastre — evidențiată și fundamentată în mod strălucit de tovarășul Nicolae Ceaușescu stau procese și fenomene obiective, printre care : marile prefaceri revoluționare intervenite în ultimele decenii pe toate planurile vieții sociale și naționale, în toate domeniile civilizației materiale și spirituale, modificările radicale, fără precedent, produse pe harta politică a lumii și în raportul mondial de forțe; amploarea și diversificarea crescîndă a forțelor care se pronunță pentru socialism și progres, pentru independență națională, democrație, pentru pace și dezarmare; cursul deosebit de contradictoriu al vieții internaționale actuale; globalitatea și acuitatea fără precedent a problemelor ce confruntă astăzi toate popoarele lumii.

În concepția P.C.R., a secretarului său general, mutațiile produse în lume, exigențele epocii noastre impun ca însuși conceptul de solidaritate să fie restructurat, înnoit și îmbogățit în ce privește natura și conținutul său, sfera de cuprindere, principiile relațiilor ce se stabilesc între diferitele partide, organizații și mișcări social-politice, țelurile colaborării și formele ei concrete de manifestare. Printre obiectivele centrale ale politicii de solidaritate internațională în lumea contemporană se înscriu : întărirea prieteniei și colaborării cu țările socialiste, cu toate partidele comuniste și muncitorești, făurirea unei unități și solidarități de tip nou a mișcării comuniste și muncitorești internaționale; asigurarea colaborării între partidele comuniste, socialiste și social-democrate, realizarea unității mișcării muncitorești, a tuturor forțelor atașate ideii de socialism; întărirea unității și conlucrării cu forțele democratice și progresiste de pretutindeni, cu mișcările de eliberare națională, antiimperialistă, cu partidele progresiste aflate la conducerea noilor state independente, a țărilor angajate pe calea consolidării independenței naționale, cu alte partide democratice, cu toate

popoarele lumii, cu toți cei ce se pronunță pentru destindere, dezarmare și pace.

O importanță excepțională prezintă astăzi manifestarea hotărîtă a solidarității cu lupta popoarelor, a maselor largi populare împotriva războiului, pentru oprirea cursei înarmărilor și menținerea păcii. Prin acțiunea lor hotărîtă, masele populare pot determina oprirea cursei înarmărilor, pot asigura o politică nouă, democratică, de destindere si colaborare internațională; ele dispun de forța necesară pentru a pune capăt cursei înarmărilor, pentru a asigura triumful rațiunii, al păcii.

În perioada ultimilor 19 ani, relațiile de colaborare și solidaritate internațională ale P.C.R. s-au ridicat pe o treaptă calitativ superioară, iar politica partidului nostru de întărire a unității și conlucrării active cu forțele revoluționare, progresiste și democratice de pretutindeni, cu toate popoarele a cunoscut o amploare și un dinamism fără egal. Partidul Comunist Român are, în prezent, relații cu peste 200 partide comuniste și muncitorești, socialiste și social-democrate, mișcări de eliberare națională, alte forțe democratice, antiimperialiste.

Partidul și statul nostru vor acționa și în continuare, cu toată hotărîrea, vor face, și în viitor, totul — așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — pentru întărirea colaborării și solidarității cu toate popoarele, cu toate forțele iubitoare de pace de pretutindeni, în lupta uriașă, dreaptă, pentru o politică nouă, de independență națională și progres social, de dezarmare, pentru colaborare, pentru o lume mai bună.

Hotărîrile pe care le va adopta cel de-al XIII-lea Congres al partidului — eveniment de importanță istorică deosebită în viața partidului și a întregului popor, — vor marca o etapă decisivă în realizarea Programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism și, totodată, vor determina afirmarea și mai puternică a României socialiste pe arena mondială, creșterea continuă a contribuției partidului și statului nostru la soluționarea marilor probleme care confruntă astăzi omenirea, la afirmarea cauzei înțelegerii, colaborării și păcii între toate națiunile lumii.

Realegerea, de către Congresul al XIII-lea, în funcția supremă de secretar general al partidului, a tovarășului Nicolae Ceaușescu — cel mai iubit fiu al națiunii noastre, conducător încercat al partidului și poporului român, personalitate proeminentă a lumii contemporane, constituie chezășia înfăptuirii exemplare a hotărîrilor Congresului, garanția mersului neabătut al României pe drumul libertății și progresului, al socialismului și comunismului.

TEORIE ȘI PRACTICĂ ÎN STRUCTURAREA DEMERSULUI FILOSOFIC

DE

ION TUDOSESCU

1. PARTICULARITĂȚI ALE CONSTITUIRII DEMERSULUI FILOSOFIC

Totdeauna practica și nevoia socială pun problema reflecției și construcției filosofice. Evoluția și geneza elaboratelor cunoașterii și creației filosofice nu se pot însă explica prin relații de determinare cauzală directă, univocă și unilaterală, ci numai prin raporturi cauzale și de dependență funcțională mijlocite și neunivoce. Cel mai adesea, construcțiile filosofice manifestă tendințe de autonomie genetică și chiar se înfăptuiesc autonom, fiind nu atît generalizări sau consecințe reflectorii ale practicii, ci îndeosebi temeiuri referențiale de natură axiologică sau nomologică și călăuză în acțiunea practică.

Într-o primă ordine de idei, *existența la care se raportează reflecția și construcția filosofică se dezvăluie prin mijlocirea unor ample experiențe istorice* sau prin presiunea unei lumi valorice emergente din structuri mitice, iar *demersurile filosofice au prin excelență caracter prospectiv*, valorile cu care operează și spre care aspiră se învecinează cu zona idealurilor și își alcătuiesc substanța din sondarea și luarea în considerare a viitorului. Lumea care se constituie ca obiect de cugetare filosofică este o lume filtrată subiectiv, din perspectiva așteptării, a speranței, a lui „ce va să fie" și dacă o astfel de cugetare se vrea un demers revoluționar, a lui „ce trebuie să fie" (se înțelege că „va să fie" și „trebuie să fie" au temei referențial în orizonturile de realizare pe care și le proiectează subiectul sau pe care și le imaginează a-i fi dezirabile și a merita a fi atinse de ființa umană, socială și istorică). Cu alte cuvinte, *lumea pe care o are în vedere construcția filosofică este o lume proiect.*

În a doua ordine de idei, fiind o lume proiect, un orizont al speranței, *structurile existenței surprinse* (sau încercate a fi surprinse) *de conceptul filosofic sînt accesibile numai esențializat și pe cale teoretică.* Simpla empirie sau faptul cotidian nesemnificat din perspectiva valorilor teoretice nu provoacă conceptualizări filosofice. De aceea, în reflecția și construcția filosofică imediatul (nemijlocitul) este mai întîi raportat la mediat (mijlocit), la constructul teoretic instituit anterior și așezat durabil în orizonturile conștiinței și apoi, dacă rezistă, provocînd noi semni-

Rev. filos. *XXXI*, 4, p. 321—332, București, 1984

ficări la acest nivel, numai atunci gîndirea filosofică purcede (sub imboldul mijlocitului) la noi conceptualizări. Pe această cale, lumea nemijlocitului, totdeauna într-o formă transfigurată și uneori sublimată, se esențializează, se înalță pînă la cel mai înalt nivel al entităților abstracte, oferindu-se apoi ca „materie primă" pentru discursul filosofic.

Cu alte cuvinte, cunoașterea și creația filosofică nu parcurge drumul de la concret la abstract decît numai dacă în acest traiect intervin mijlociri teoretice (concretul devine obiect de reflecție și cu atît mai mult de construcție filosofică numai dacă este supus în prealabil unei operații de esențializare cu ajutorul conceptelor care au o pronunțată capacitate de generalizare). Ceea ce conduce la concluzia că *demersurile filosofice se desfășoară în lumea abstracțiilor*, concretul fiind accesibil în cadrul unor astfel de demersuri numai după ridicarea (sau filtrarea) sa la nivelul acestei lumi.

În a treia ordine de idei, demersul filosofic nu se încheie cu edificarea unui orizont nou de conceptualizare sau cu noi semnificări de substanță filosofică provocate prin intermediul cunoașterii mijlocite de către concretul nemijlocit.

Deși nu se întemeiază nemijlocit pe acțiunea practică, *totdeauna cugetarea filosofică sugerează sau, în anumite cazuri, reclamă* (în funcție de anumite opțiuni valorice motivate de interese sociale) *finalități practice*. Aceasta pentru că, deși mult mai dificile de constatat, și în cadrul demersurilor filosofice (ca de altfel în orice alt tip de demers teoretic cu virtuți creatoare) criteriul practicii funcționează, direct sau indirect, ca instrument de validare socială și istorică. Cu particularitatea că termenul de practică are o largă extensiune, cuprinzînd toate domeniile de activitate socială eficientă, de la practica productivă (producerea de bunuri, de mijloace de producție, cercetarea științifică și creația de valori) pînă la creația istorică majoră și de ansamblu a societății (crearea și perfecționarea relațiilor și structurilor sociale, inclusiv a celor cu caracter organizațional).

Finalitatea practică a discursului filosofic este mai pronunțată în filosofiile cu caracter revoluționar (dintre acestea, își propune cea mai înaltă eficiență practică materialismul dialectic și istoric, conceput încă de la crearea sa ca instrument teoretico-ideologic de transformare revoluționară a vieții sociale). Propunîndu-și o asemenea finalizare, travaliul filosofic trebuie să parcurgă cu necesitate drumul de la teoretic la practic, de la lumea esențelor, a entităților abstracte, la lumea lucrurilor, a entităților concrete. Deși și în acest traiect al demersului filosofic se interpun medieri (conceptele și principiile filosofice înrîuresc direct concepțiile științifice, metodologiile de cercetare și de acțiune, mentalitățile și motivațiile acționale ale oamenilor și numai prin intermediul acestora influențează gradele de eficiență și direcțiile lor de acțiune), nici o filosofie nu se poate sustrage criteriului practicii, nu-și încheie demersurile fără finalizări practice, mai mult sau mai puțin operaționale pentru clasele, grupurile sau categoriile sociale ale căror interese și aspirații le reflectă și le promovează.

În această privință, trebuie subliniată mențiunea că finalitatea practică a discursului filosofic depinde de modul cum sînt făcute cunoscute maselor produsele acestuia (explicațiile, conceptele și principiile,

răspunsurile date unor probleme de bază ale gîndirii umane, concepția filosofică pe care o propune sau o argumentează și o dezvoltă creator), de măsura în care forțele sociale cărora le este adresat îi asimilează valorile noi avansate, de capacitatea sa de a-și infiltra astfel de valori în infrastructurile sistemelor de valori ale culturii și în concepțiile ideologice și morale ale forțelor sociale respective. Fără aceste medieri creația filosofică rămîne cel mult la nivelul unor realizări în sine, dar în nici un caz nu poate înrîuri practica socială.

Așadar, *finalizarea practică a discursului filosofic este totdeauna mijlocită*, iar *demersurile specifice acestui discurs se constituie în cîmpul abstracțiilor și continuă în direcția trecerii — de asemenea mijlocite — de la abstract la concret.*

În a patra ordine de idei, deoarece practica nu este direct premisă a demersului filosofic și, în consecință, cunoașterea și creația filosofică nu se desfășoară de la concret la abstract, *operația care mijlocește constituirea sau înnoirea conceptelor și principiilor filosofiei este intuiția teoretică*. O astfel de intuiție nu se structurează pe temeiuri empirice, ci prin forța de pătrundere a gîndirii, prin capacitatea ei de „a arunca săgeți asupra infinitului", de a se aventura de sine stătător în surprinderea esenței. Iar dacă demersul filosofic are caracter științific (ia în considerație teoriile științelor), aserțiunea se realizează pe cale deductiv-nomologică (inducțiile, inclusiv cele amplificatoare sau cele probabilistice nu intervin în demersul filosofic propriu-zis). Se poate considera în ambele cazuri că în structurarea demersurilor filosofice are un rol deosebit *speculația teoretică* (nu este vorba de speculația sterilă, subiectivistă, de o filosofare de suprafață, de un joc de termeni sau cuvinte fără nici un suport logic și axiologic, ci de speculația *creatoare*, în spațiul universului conceptului și al evantaiului valoric edificat și validat deja în cursul istoriei cunoașterii și culturii).

Dacă privim valoarea conceptului filosofic prin prisma raporturilor sale cu practica, mai bine zis în funcție de modalitatea în care conținutul său se finalizează prin producerea de eficiență în toate domeniile practicii (sau cel puțin într-unul dintre aceștia), observăm că *adevăratul travaliu filosofic nu este efortul de finalizare practică* (acest efort aparținîndu-i nu atît creatorului de concept, cît celui care — pătrunzîndu-i semnificațiile — — îl utilizează ca premisă teoretică în acțiunea practică), ci *efortul de intuire a conceptului* (a acelui concept care poate fi instrument eficace în procesul de operaționalizare practică a demersului filosofic). De aceea, tocmai în acest efort de intuire, pe baza căruia conceptul se constituie sau se îmbogățește și, pe această bază, apar noi orizonturi probematice, constă specificul cunoașterii și creației filosofice. Și *numai dacă este bine intuit, conceptul filosofic* (și principiul care emană din substanța sa) *dobîndește virtuți finalizatoare*, respectiv, *comportă* (se oferă pe sine ca temei pentru) *aplicabilitate.*

2. SPECIFICUL INTUIȚIEI FILOSOFICE

Considerarea intuiției teoretice ca *procedeu fundamental* în reflecția și mai ales în construcția filosofică nu poate evita punerea problemei temeiurilor ei, a mijlocirilor pe baza cărora gîndirea este stimulată sau

împinsă spre operații de intuire prin care sînt generate noi structuri conceptuale și valorice în cîmpul filosofiei.

Un domeniu de cunoaștere dintre cele mai importante, din care își trag seva intuirile cu caracter filosofic, este *domeniul cunoașterii științifice*. Cercetarea științifică, indiferent de metodele prin care se desfășoară (inductivă sau deductivă, prin analogie, prin forța de cuprindere și pătrundere cognitivă pe care o mijlocesc în etapa actuală formalizarea și axiomatizarea) în vederea dobîndirii unui spor de cunoștințe și, pe această bază, de edificare conceptuală, se manifestă cu precădere ca proces de generalizare cognitivă — chiar și atunci cînd experimentul este sublimat — sau de particularizare (în vederea finalizării practice nemijlocite). Valoarea demersurilor științifice nu se reduce însă numai la stimularea unor construcții teoretice noi și la optimizarea activităților practice. În sistemul de ansamblu al valorilor culturii ele au și rolul de a media, alături de alte demersuri și respectiv straturi valorice (artistice, politice, morale, religioase), constituirea și renovarea valorilor filosofice și, odată cu aceasta, propria lor restructurare paradigmatică.

Într-adevăr, edificările teoretice de maximă generalitate ale științelor (ale tuturor acestora inclusiv ale științelor sociale și umane) și îndeosebi metateoriile acestora stimulează importante reevaluări de natură filosofică, fie prin determinarea unor eforturi noi de generalizare, de această dată cu caracter filosofic, fie prin provocarea unor intuiții teoretice de aceeași natură (știut fiind că intuițiile teoretice cu care operează demersul filosofic, spre deosebire de cele cu care operează — în condițiile de adîncă revoluționare teoretică — științele, nu au niciodată o întemeiere empirică, ci totdeauna numai una teoretică, oferită de eșafodajul de cea mai mare cuprindere al științelor sau de învelișul metateoretic al acesora).

Numărul mijlocirilor teoretice pe care știința le oferă filosofiei poate fi uneori destul de mare. Spre exemplu, a trebuit să se acumuleze multă vreme generalizări în domeniul cunoașterii științifice pentru a se constitui conceptul filosofic de cauzalitate și chiar și atunci cînd acest concept a capătat loc în cetatea filosofică, în epoca modernă, a fost definit într-o formă simplificată, pentru ca nici astăzi conceptul respectiv să nu fie pe deplin edificat, pe terenul său purtîndu-se încă aprinse controverse. La fel s-au petrecut lucrurile și cu alte concepte de același ordin (necesitate, legitate, nemaivorbind de cele de finalitate și cu atît mai mult de cel de scop, care abia în ultimele decenii au început să capete contur, grație achizițiilor teoretice și metodologice ale unor discipline mai noi ca cibernetica, teoria sistemelor, teoria informației), sau cu un număr mare de teze filosofice de bază în gîndirea contemporană (cum sînt : teza materialității lumii, teza unității și infinității lumii, chiar și teza cognoscibilității lumii).

Din acest punct de vedere, apreciem că Marx n-ar fi putut întemeia conceptele de bază, suprastructură, mod de producție și, în corelație cu acestea, conceptul de formațiune socială, fără a fi revoluționat, împreună cu Engels, economia politică, teoria socialismului, teoria istoriei și fără să fi asimilat fundamentele științei din epocă (pe temeiurile căreia a edificat principiile generale ale materialismului dialectic și istoric).

Fără îndoială că demersurile filosofice nu se desfășoară numai în prelungirea demersurilor științei. *Orizonturile explicative și previzionale și modu-*

rile de interpretare a lumii pe care le practică celelalte demersuri și straturi valorice cu care operează conștiința și cunoașterea umană (cele care intervin în gîndirea politică și juridică, în creația artistică și în gîndirea religioasă sau în gîndirea atee, în conștiința și cunoașterea morală și, nu în ultimă instanță, în gîndirea mitică a comunităților umane), *substratul psiho-social și ideologic de bază al conștiinței grupurilor sociale și comunităților umane care se confruntă în fiecare epocă și în fiecare societate* (între ele sau cu natura), influențează, de asemenea, geneza, structura și dinamica *valorilor filosofice*. Prin mijlocirea tuturor acestor modalități de trăire spirituală, morală și psihică a oamenilor (din corelarea influențelor cărora asupra modului lor de viață și de acțiune rezultă constituirea unei experiențe sociale și istorice concrete a acestora) intuiția filosofică se raportează mult mai direct decît prin mijlocirea științelor la comandamentele epocii, la cerințele fundamentale de realizare a condiției umane în cadrul determinat al respectivei epoci.

Intuiția filosofică prezentă și activă în acest context nu este însă o intuiție empirică, deoarece experiența socială care o mijlocește, deși este rezultatul unei generalizări, are o altă natură decît generalizarea științifică. De această dată, generalizarea se înfăptuiește nu pe cale logică, ci ca trăire istorico-socială nemijlocită, ca proces de sedimentare și cristalizare valorică selectivă și complexă a experienței comune și individuale a oamenilor, trăirea lor materială și spirituală, religioasă sau atee, ideologică și psihică — din care emerg reflecții și constituiri filosofice — avînd caracter grupal sau comunitar (deci fiind întotdeauna o trăire în spațiul generalității și nu al particularității, impusă individului cu necesitate, dincolo de interesele și aspirațiile lui particulare și concrete).

Întrucît totdeauna generalizarea și, ca atare, intuiția filosofică au caracter teoretic (prin modalitățile lor de instituire), putem vorbi astfel de două tipuri de generalizare, și, respectiv, de intuiție filosofică : *generalizarea și intuiția teoretico-nomologică* (specifică demersurilor filosofice care se constituie în prelungirea demersurilor științei) și *generalizarea și intuiția teoretico-axiologică* (specifică demersurilor filosofice care se constituie în prelungirea demersurilor ideologice și psiho-ideologice). Ultimul din aceste tipuri de intuiție teoretică se desfășoară pe baza altor legi decît primul. Iar în ce privește funcția lor în determinarea constituirilor teoretice și axiologice de natură filosofică, intuiția teoretico-axiologică are rol precumpănitor, ea conferind în mult mai mare măsură valorilor filosofice valențe umaniste și umanizatoare, care situează omul și condiția lui existențială și acțională în centrul demersului filosofic.

3. FINALITĂȚI PRACTICE ALE DEMERSULUI FILOSOFIC

O dată edificate prin mijlociri teoretico-nomologice sau teoretico-axiologice, totdeauna însă structurate sau înnoite pe calea unor intuiții teoretice de mare cuprindere și pătrundere, construcțiile filosofice nu se închid în ele însele, ci au o puternică vocație cauzal-funțională (în raport

cu celelalte forme de conștiință, de cunoaștere și de creație umană) și ridicate valențe aplicative (în raport cu totalitatea domeniilor de activitate practică transformatoare a oamenilor).

În primul rînd, *valorile filosofice se așază la baza tablelor valorice* și influențează hotărîtor valorile pivot ale culturii, determinînd structurarea paradigmelor sau matricelor acestora.

În al doilea rînd, prin forța lor interpretativ-metodologică de cuprindere și pătrundere explicativă și previzională, *condiționează structurarea direcțiilor de evoluție teoretică a științelor*, oferă contextul logic și psihologic al constituirii presupozițiilor filosofice ale cunoașterii științifice.

În al treilea rînd, *intervin în calitate de călăuză teoretică și ideologică în fundamentarea strategiilor acționale*, operînd ca premise teoretio-axiologice ale tuturor demersurilor practice ale oamenilor.

Finalitatea aplicativă a demersurilor filosofice, asemănător mecanismului de întemeiere și desfășurare a acestora, *nu se realizează nemijlocit*. Mijlocirile sînt și în acest context de natură cognitivă și axiologică. Numai în măsura în care influențează domeniile teoretice ale științelor, astfel încît acestea să dobîndească capacitatea de a promova noi orizonturi de eficiență în activitatea productiv-creatoare a oamenilor, filosofia poate aspira cu deplină legitimitate la atributul aplicabilității și devine ea însăși un domeniu de cugetare umană cu o amplă și pătrunzătoare finalitate practică. De asemenea, numai în măsura în care condiționează reedificări valorice de ansamblu la nivelul celorlalte forme ale conștiinței sociale și, respectiv, reașezări în structura tablelor de valori ale culturii, astfel încît acestea să stimuleze schimbări cu caracter revoluționar în structura și dinamica civilizațiilor, se poate spune că filosofia are ea însăși caracter revoluționar și aplicativ. Și numai în măsura în care deschide orizonturi noi în procesul de realizare a condiției umane și oferă premise teoretice și axiologice eficiente pentru soluționarea acestora — prilejuind întemeierea unor strategii de înaltă eficiență revoluționară în activitatea politică, economică și ideologică a comunităților umane și claselor sociale înaintate ale societății — filosofia se poate considera pe ea însăși ca domeniu eficient de cugetare și creație umană.

Nu există o altă alternativă în conceperea și asigurarea aplicabilității demersurilor filosofice, tot astfel cum fără mijlocirile teoretice și ideologice la care ne-am referit nu se poate institui și, cu atît mai mult, desfășura atare demersuri.Este de înțeles, de aceea, faptul că *filosofia nu se poate edifica și finaliza prin ea însăși*, cu toate că în evoluția sistemelor filosofice (mai mult decît în evoluția oricărora din celelalte domenii de cugetare cu care operează conștiința și cunoașterea umană) se manifestă o accentuată continuitate.

Pentru a se putea obiectiva potențele mijlocitoare de eficiență ale filosofiei în toate domeniile de activitate teoretică și practică, valorile ei trebuie să pătrundă în conștiința oamenilor, în structurile lor cognitive și ideologice, să fie asimilate de aceștia pînă la nivelul transformării lor în elemente ale modului lor de a gîndi, de a acționa și de a fi. Pentru a atinge o asemenea cotă de penetrație, valorile filosofiei trebuie să se constituie în (să fie concepute ca) obiectiv principal al activității de educație, al propagandei pe care o desfășoară structurile organizaționale ale claselor

sociale și comunităților umane interesate nemijlocit în călăuzirea pe temeiul acestor valori a strategiilor lor acționale. În activitatea ideologică a structurilor organizaționale ale forțelor sociale revoluționare, creația filosofică și propaganda valorilor acestei creații fac, de aceea, corp comun. Fără cercetare novatoare și creație în domeniul valoric al filosofiei (în acea filosofie care dă expresie concentrată intereselor și aspirațiilor grupurilor sociale și comunităților umane pe care le reprezintă) și fără activitate eficientă în vederea asimilării de către mase a acestor valori, structurile organizaționale ale forțelor revoluționare ale unei epoci nu pot acționa practic eficient, nu-și pot îndeplini misiunea socială pe care le-au încredințat-o (sau și-au asumat-o în numele lor) forțele sociale respective. Ceea ce conduce la concluzia, dealtfel formulată de toate forțele sociale revoluționare ale istoriei umane, îndeosebi începînd din epoca modernă, că *activitatea ideologică (de creație filosofică și propagandă filosofică îndeosebi) precede totdeauna orice activitate practică revoluționară.* Fără o astfel de precedență, activitatea practică politică a acestor forțe sociale nu dobîndește eficiență și nu atinge domeniul de finalitate scontat.

Privit din perspectiva acestor condiționări ale criteriului aplicabilității discursului filosofic, *materialismul dialectic și istoric este realmente cea mai eficientă călăuză teoretică și metodologică a practicii revoluționare din epoca noastră*, din următoarele motive : pentru că își trage seva din domeniile teoretice cele mai noi ale tuturor științelor ; pentru că sistemul teoretic și valorile acestei filosofii izvorăsc din experiența socială și istorică a celor mai avansate forțe sociale ale societăților contemporane — fiind expresia teoretică și axiologică concentrată a practicii revoluționare din epoca actuală ; pentru că stimulează cele mai adînci mutații în structura tablei de valori a culturii și civilizației contemporane ; pentru că întemeiază strategiile construcției sociale din epoca noastră în direcția edificării socialismului și comunismului — singura perspectivă de dezvoltare socială rațională (umană și umanizatoare), în concordanță cu cerințele condiției omului contemporan ; pentru că reprezintă fundamentul teoretic și ideologic al activității de propagandă a celor mai avansate forțe revoluționare ale epocii, ale procesului educativ de formare a omului nou al acestei epoci, a agentului istoric al construcției acelei societăți în care se vor înfăptui cu adevărat în realitate și nu numai ca proiect, principiile egalității, demnității și libertății umane.

Condiția necesară pentru ca materialismul dialectic și istoric să păstreze permanent astfel de atribute, funcții și finalități este promovarea mereu vie a spiritului său științific și deschis spre înnoire, a substanței fundamentelor sale axiologice și teleologice în concordanță cu cerințele și trăsăturile specifice ale procesului actual de generalizare și intuire teoretico-filosofică. Cu alte cuvinte, eficiența practică a materialismului dialectic și istoric depinde în continuare, așa cum a depins totdeauna de la crearea sa pînă în prezent, de măsura în care va rămîne consecvent *o filosofie critică și creatoare.*

ÎNSEMNĂRI DESPRE FUNCȚIILE CULTURII ÎN SOCIALISM

DE

TOMA ROMAN

Obiectivele socialismului nu se ating nicidecum ușor, drumul prezintă destule asperități, ca să numim astfel contradicțiile specifice noii societăți, și ele se reflectă în domeniul culturii în multiple maniere, impunîndu-i totodată acesteia multiple funcții, care diverg, de la cele tradiționale, permanente, pînă la cerințe-funcții noi, ce dau dimensiunea unei culturi *responsabile* în raport cu civilizația actuală.

Dificultățile începuturilor culturii socialiste, faza „regresivă" datorată momentului pozitiv al ruperii, au arătat importanța depășirii unor perspective dogmatic-închistate asupra rolului ei, perspective traumatizante, de altfel, prin impresia că trecerea *bruscă* efectuată la nivelul bazei economice ar genera o *concomitență* în planul culturii. Exagerările proletcultismului, credința că „majestatea sa economia", cum ar spune Althusser, exercită o determinare mecanică la nivelul culturii, au dus la uitarea unui principiu marxist, clar formulat dealtfel de Engels, și anume, că determinarea apare ca „mediana axei" culturale pe perioade îndelungi, epoca presupunînd „zig-zagurile" necesare ale creației culturale [1]. Se ajunsese în acest mod la o presiune asupra culturii, care, dincolo de starea conflictuală normală, de trecere, de selecție a valorilor de ansamblu firești, ca elemente de continuitate în constituirea unui nou tip de cultură, a generat și un clivaj al valorilor, ale cărui consecințe au fost cuprinse în ruperea elementelor culturii, în nonfuncționalizarea lor și chiar într-o relativă neîncredere față de ea.

Deschiderile operate în plan cultural, în actuala etapă a dezvoltării socialismului la noi, au demonstrat necesitatea reechilibrării fenomenului cultural, a creșterii rolului său în toate domeniile vieții sociale, cu atît mai mult cu cît modificările în structura socială, impuse de industrializare, de revoluția științifico-tehnică sau de revoluția agrară, au creat probleme deloc neglijabile pentru dezvoltarea ulterioară a întregii societăți.

Valorile modelelor tradiționale ale culturii pot fi și sînt, efectiv, încorporate în cultura trăită, în sensibilitatea culturală a epocii noastre, devenind fapte de civilizație, dar prezența lor devine semnificativă doar alături de valorile noi, specifice epocii, ce trebuie, la rîndul lor, receptate și internalizate armonios în ansamblul universului spiritual. Și aceasta pentru că procesul de trecere de la fenomenul de cultură la cel de civilizație este îndelungat și contradictoriu, valorile internalizate impunînd reglarea actelor de receptare a celor noi, condiționîndu-le contextual. Ritmul asimilării și internalizării noilor valori este, de aceea, lent, fiind determinat de specificul modului de trai, de ritmul modificării acestuia ce implică mutații în însăși psihologia și sensibilitatea axiologică a omului contemporan. O *accelerație* masivă a modificărilor modului de viața în situația unui ritm înalt al dezvoltării economice, necesar pentru atin-

---

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese*, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 554.

gerea parametrilor socialismului dezvoltat multilateral, are consecințe profunde asupra factorului uman, consecințe ce se complexifică și se amplifică și mai mult ca urmare a impactului revoluției tehnico-științifice. „Accelerația schimbării modifică radical echilibrul dintre situațiile noi și cele familiare. Viteza în creștere a schimbării ne silește să facem față nu numai unui curent mai rapid, dar și unui număr crescînd de situații care nu au nimic comun cu experiențele noastre anterioare. Și implicațiile psihologice ale acestui fapt, ..., sînt explozive în cel mai înalt grad" [2]. Aceste implicații se resimt atît în planul structurării sensibilității axiologice, actuale, cît și în planul cerințelor și așteptărilor față de cultură însăși.

Industrializarea și mecanizarea agriculturii au generat, în condițiile dezvoltării economiei socialiste, o serie de fenomene sociale complexe ce au impus culturii necesitatea unui activism fundamental nou, pentru ca ritmul schimbării modului de trai să nu devină traumatizant. Într-adevăr, fenomenul creșterii rapide a economiei are ca urmare o eliberare dinspre agricultură a unui mare număr de brațe de muncă ce tind să se integreze mediului urban, ceea ce implică situații care s-ar putea caracteriza, pe scurt, astfel : a) pierderea identității unui mare număr de rurali pulverizați sau, mai bine spus, atomizați în urban ; b) necesitatea extinderii mijloacelor și serviciilor urbane pentru a fi capabile să-i absoarbă rapid pe noii veniți ; c) necesitatea adecvării instituțiilor urbane pentru a face față cerințelor complexe ale acestei „migrații" ; d) necesitatea „urbanizării" mediului rural, atît pentru pregătirea posibilelor „migrații" ulterioare spre urban, cît și ca soluție de echilibru pentru reducerea lor.

În planul culturii consecințele sînt la fel de complexe, afectînd atît ansamblul său, cît și fundamentele ei psihologice, precum și căile de transpunere în fapte de civilizație. Deruralizarea și urbanizarea masivă duc la structurarea unor probleme specifice, cum ar fi : a) distrugerea inevitabilă a unor valori ale culturii rurale tradiționale, specifice comunităților sociale reduse ; b) asimilarea pripită — uneori — a valorilor culturale specifice civilizației urbane și chiar o relativă „ruralizare" a orașelor ; c) necesitatea adecvării sistemului educațional, a rolului formativ al culturii în ansamblu, pentru realizarea nu numai a unei compensații culturale ci și a unui echilibru cultural dinamic ; d) necesitatea proiectării unor soluții urbanistic-arhitecturale ambiante umanizate, care să creeze cadrul desfășurării unor personalități în formare, cu o sensibilitate axiologică nouă și e) necesitatea creșterii rolului mass-media și a instituțiilor cultural-sportive în satisfacerea cerințelor „loisir-ului" unui număr mult mărit de urbani. Aceste probleme, ce trebuie rezolvate „din mers", solicită culturii o implicare masivă în structura noului „mod de viață", cu atît mai mult cu cît în plan psihologic ele se resimt mult mai acut. „Atomizarea psihică, „bruiajul axiologic", sentimentul alienării într-un mediu nou, nu neapărat ostil, dar care nu se mai structurează după referințele tradiționale, sînt consecințe care generează uneori, prin exacerbare, cazuri deviante, mai mult sau mai puțin recuperabile.

Este adevărat — și nu se poate nega — faptul că în condițiile necesității menținerii ritmului înalt de dezvoltare economică se produce o relativă accentuare a orientării spre urmărirea utilității imediate, spre

[2] A. Toffler, *Șocul viitorului*, București, Edit. politică, 1973, p. 46—47.

realizarea, în primul rînd, a unor cerinţe funcţional-constructive, spre o anume unilateralizare a personalităţii umane în contextul accentuării diviziunii sociale a muncii. Această situaţie impune cu şi mai mare necesitate *o sporire a rolului culturii în ansamblul ei*, o tendinţă spre „estetizarea" modului de viaţă, spre satisfacerea nevoilor de civilizaţie dintr-o perspectivă culturală accentuată. Atît urbanismul arhitectonic modern, cît şi maniera de prezentare a bunurilor civilizaţiei („*industrial design*"), atît creşterea ponderii valorilor culturale în ansamblul mass-media, cît şi tendinţa de transformare a artei într-o „realitate ambientală", corespund nevoilor de a înlocui ceea ce se pierde în planul transpunerii valorilor tradiţionale în bunuri artizanale prin mecanizare şi serializare. Astfel, „pentru socialism şi cultura sa, arhitectura, estetica tehnică şi producţia sa artistică, aceste consecinţe ale revoluţiei ştiinţifice şi tehnice, constituie cîmpul de acţiune al unor posibilităţi aproape nelimitate şi pînă acum nefolosite, dar şi al unor necesităţi ineluctabile : în perioada de trecere, caracterizată prin specializarea muncii, printr-o strictă orientare spre realizări tehnice şi prin presiunea «culturii consumului de masă», în zilele noastre trebuie să se ţină seama inevitabil de un anumit pericol al unilateralităţii şi chiar al insensibilităţ i faţă de artă"[3] şi cultură în genere, am adăuga. Pierderea proiecţiei pe care valorile culturii rurale tradiţionale o realizau în bunurile artizanale, sindromul culturii tradiţionale, în genere, în condiţiile unei civilizaţii tehnicizate şi mecanizate impun modelarea sensibilităţii axiologice, culturale, după caracterul funcţional, serializat şi fragmentarizat al producţiei. Această situaţie duce la crearea unor nevoi, aspiraţii şi habitudini similare în trăirea culturii, cerinţe de compensaţie psihologică pentru insatisfacţiile unei munci destul de depersonalizate datorită maşinismului.

Este resimţită, de aceea, profund, nevoia creării unui *mediu cultural nou*, care să îndrepte omul modern către exigenţe spirituale superioare, mediu ce se structurează de la cel ambiant, arhitectonic şi instituţional, pînă la cel artistic. În aceste condiţii, o „artă viguroasă, eficace lăuntric şi stîrnind mai multă nelinişte şi participare decît satisfacţie — o artă care să-l facă pe om receptiv pentru istorie şi să lărgească capacitatea de comunicare a experienţelor fundamentale ale existenţei speciei umane "[4], poate fi benefică pentru depăşirea consecinţelor disfuncţionale ale revoluţiei ştiinţifico-tehnice.

Problema care se pune însă, în acest context, este nu atît cea a realizării pripite a creaţiei culturale de masă, necesară dealtfel în contextul unei civilizaţii a loisir-ului, ci a realizării în primul rînd a unei educaţii cultural-artistice a maselor, care să le facă capabile nu numai să asimileze valorile artei şi culturii moderne, ci să le şi ierarhizeze sau să le creeze. Aceasta este calea transformării utilului în „util omenesc", aceasta este calea posibilei transformări a muncii dintr-o obligaţie într-o „necesitate vitală", cum o spunea Marx. Problema educaţiei culturale şi artistice se pune deci cu o acuitate deosebită, pe care — uneori — forţarea cu orice preţ a generalizării mişcării artistice de masă nu o serveşte. Lipsa unei educaţii estetice adecvate, a unei formaţii culturale riguroase, riscă

[3] *Civilizaţia la răscruce*, coordonator Radovan Richta, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 240.

[4] *Ibidem*.

să împingă la efecte facil-spectaculare. Nevoia specializării, a profesionalizării în creație — nevoie pe care dezvoltarea generalizată a socialismului o implică — se resimte acut și în acest domeniu, consecințele unei asemenea nevoi fiind însă *inverse* celor generate de ritmul necesar al transformării modului de viață, a specializării și fragmentarizării momentane a producției. Pentru că, dacă producția necesită — momentan — în contextul desfășurării continue a revoluției tehnico-științifice, care poate impune în viitor mai puțin activitatea propriu-zisă cu mașinile cît crearea de activități, specializarea depersonalizată, la nivelul culturii acest fenomen duce nu la creația în masă, ci la *creația de masă*, adică la facil și tern, la kitsch. „Fenomenul social kitsch se bazează, așadar ... pe un anumit cadru economic. Am văzut mai întîi care este «sursa de producție» : munca, devenită sterilă prin copiere în masă, ceea ce *detașează* total ființa umană, o îndepărtează de procesul de fabricare al unor obiecte sau produse, copiate la nesfîrșit după un model *creat de alții*. Timpul de muncă productivă nu mai reprezintă acum decît un preludiu, necesar dar provizoriu, pe calea automatizării totale a procesului de producție"[5]. O asemenea situație duce, în mod inevitabil, la transformarea culturii în obiect al consumului de masă, la desconsiderarea ei prin realizarea unei false creații, adică a consumului după un *model creat de alții*, a situației analoage, prin urmare, celei pe care o generează funcționalitatea și specializarea muncii sociale. Aici credem că intervine rolul „conștientizării", subliniat în construcția socialistă, aici credem că se impune educarea *la nivel individual*, conștientizarea presupunînd trăirea particularizată și individualizată a valorilor culturii, creație gîndită ca o trăire opusă activității de consum teleghidate, adică tocmai acea reacție inversă pe care specializarea creației o cere și pe care mișcarea culturală de masă o poate, în cel mai înalt grad, favoriza. O mișcare culturală de masă care nu vine în completarea unei educații culturale de înalt nivel nu își atinge scopurile propuse, eșuînd în ceea ce numim consum de masă. „Consumul este noul mod de manifestare al maselor (al maselor care nu au atins gradul conștientizării creației — n.n.), se consumă Mozart, muzee sau soare din plin (...). Apare un nou gen de spontaneitate, chiar dacă este structurată și condiționată în cea mai mare parte de către societatea globală. Consumul înseamnă mai mult decît simpla *achiziționare*, prin care omul tindea să se înscrie în etern, și de aceea se aliena uneori față de obiectele din jurul său .. consumul înseamnă mai curînd *exercitarea unei funcții*, care produce defilarea prin viața cotidiană a unui flux mereu sporit de obiecte, aflate în drumul dintre fabrică și lada de gunoi, dintre leagăn și mormînt, condamnate în mod fatal la tranzitoriu, la provizorat" . Condiția „conștientizării" se impune, așadar, ca o conștientizare generalizată a tuturor valorilor create de societate, de la cele artistice, la cele tehnice sau politice, cu atît mai mult cu cît democratizarea accesului la valori implică ceea ce am numit mai înainte, cunoașterea aprofundată a lor. Desigur, se poate întîmpla ca zone de avangardă ale culturii artistice sau tehnice să nu poată fi însușite imediat, ceea ce nu înseamnă că ele trebuie considerate ca respinse *de plano*, ele reprezentînd „conflictul

[5] A. Moles. *Psihologia kitschului*, București, Edit. Meridiane, 1980, p. 15.
[6] *Ibidem*, p. 16.

dramatic dintre om și civilizația actuală". Prin selecție, prin istorie, ele se decantează recreind universul spiritual al omului. Este importantă, de aceea, orientarea spre formarea unei *atitudini cultural-axiologice* critice, spre formarea și canalizarea disponibilităților culturale ale omului contemporan și nu spre ocuparea lor. Ridicarea nivelului general de instrucție trebuie să aibă această finalitate a cultivării „nelinștii" creatoare față de valorile culturii (artistice, științifice, morale etc.), mai mult decît o finalitate imediată, ce se vădește într-o anume grabă de a „ocupa" cît mai mulți membri ai colectivității într-o mișcare ce nu permite îndeajuns manifestarea disponibilităților creatoare, individuale. Posibilă printr-o educație riguroasă, prin stimularea *în acest cadru* a aptitudinilor și disponibilităților individuale, eficiența culturii se poate vădi în actele de creație specifică diverselor domenii care valorifică și dezvoltă cultura națională ca un element de ansamblu al vieții sociale. Numai în aceste condiții se poate valida „sporirea substanței culturii noastre cu înțelesuri moderne, socialiste, întărirea atributelor de *funcționalitate culturală în spiritul nobil al socialismului* și participarea tot mai rodnică la tezaurul culturii universale. Aceasta va duce la întărirea și îmbogățirea cu sensuri și semnificații noi, socialiste, a *patrimoniului* în cuprinsul conștiinței contemporane, și implicit în progresul societății socialiste pe care toți îl trăim ca martori, dar la care participăm, totodată, ca *făuritori activi* de istorie, ca producători ai substratului material al vieții și în calitate de purtători ai *unui autentic și mare destin național*"[7].

[7] I. Rebedeu, *Arta și cultura națională*, în vol. colectiv, *Artă și ideologie*, Iași, Edit. Junimea. 1979, p. 123—124.

DIMENSIUNEA CULTURALĂ A NOII ORDINI INTERNAȚIONALE

DE

ELENA GHEORGHE

Epoca contemporană evoluează tot mai pregnant sub semnul unei triple caracteristici : cea a complexității, a interdependenței și a caracterului contradictoriu al fenomenelor și proceselor din sfera vieții economice, politice, sociale și culturale. Aceste trăsături ale epocii noastre își pun din plin pecetea asupra condiției omului contemporan, modificînd radical raporturile sale cu natura, cu societatea și cu sine însuși.

În ultimii ani în viața internațională s-au menținut și s-au agravat unele contradicții vechi, dar au apărut și numeroase contradicții noi cu implicații profunde asupra destinului întregii umanități.

Și cultura, ca domeniu al creației umane prin excelență, ca „mod de a exista al omului în lume" suportă din plin impactul numeroaselor fenomene contradictorii ale epocii prezente. În rîndul acestora, pe prim plan se situează contradicția dintre țările bogate și cele sărace. La Conferința Națională a Partidului Comunist Român din decembrie 1982, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, sublinia în această privință : „S-a amplificat și devine tot mai puternică contradicția dintre țările bogate și cele sărace, care prin amploarea și caracterul ei, devine cea mai puternică contradicție a lumii contemporane"[1].

Existența unor relații bazate pe inegalitate și exploatare între diferite state, perpetuarea subdezvoltării unor popoare s-au soldat cu grave decalaje în dezvoltarea lor economică, socială, politică, culturală. Economistul francez Alain Barère, analizînd aceste decalaje care duc la accentuarea inegalității, sublinia că : „Lumea interdependențelor este sub imperiul unor mecanisme structurale generatoare și regeneratoare de stări de subdezvoltare"[2]. Autorul citat se referă la „interdependențele asimetrice" generate de capitalism, care duc la accentuarea celei mai grave contradicții a epocii contemporane.

Ca reflex al acestor condiții și contradicții sociale, economice, politice apar și se accentuează contradicții și decalaje și în sfera vieții culturale a popoarelor. Astfel, accentuarea inegalităților, a subdezvoltării economice, sociale, politice în rîndul popoarelor lumii a treia a avut grave

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 16—18 decembrie 1982*, București, Edit. politică, 1982, p. 8.

[2] Apud Pavel Apostol, *Implicații ideologice ale modelelor și scenariilor globale*, în vol. *Confruntări în gîndirea politică contemporană*, București, Edit. politică, 1982, p. 401.

consecințe și în planul creației, al difuzări și receptării valorilor culturale în aceste țări.

Această situație impune cu necesitate promovarea unui *nou umanism în viața internațională*, ideea profund originală a secretarului general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, concretizată în necesitatea instaurării *unei noi ordini economice și politice internaționale*.

Decalajele uriașe dintre țările foarte dezvoltate și cele subdezvoltate, ca și căile de soluționare a consecințelor acestora, constituie obiect de cercetare al multor organisme internaționale. Unul dintre acestea, „Clubul de la Roma" ajunge la concluzia că „la începutul deceniului actual, raportul dintre venitul mediu din țările cele mai bogate ale lumii și cel din țările cele mai sărace era de 13 :1"[3].

În cadrul aceluiași „Club de la Roma", raportul Tinbergen, centrat pe restructurarea ordinii internaționale, consideră, pe bună dreptate, că „existența unor astfel de inegalități este incompatibilă cu o ordine socială și economică echitabilă; înlăturării lor trebuie să i se acorde cea mai înaltă prioritate de către comunitatea internațională" [4].

Noua ordine internațională dobîndește și o *dimensiune culturală* în condițiile interdependențelor și a complexității fenomenelor și proceselor lumii contemporane.

Căile și modalitățile concrete de instaurare a unei noi ordini culturale în lume presupun *acordarea unor șanse egale de dezvoltare și afirmare tuturor culturilor lumii, tuturor popoarelor*, acordarea dreptului la cultură concomitent *cu angajarea unui dialog fructuos și reciproc avantajos între culturile diferitelor state ale lumii*.

Necesitatea abolirii stării de lucruri generată de atitudinea hegemonistă în relațiile culturale dintre țări este tot mai mult subliniată de numeroși teoreticieni, nu numai din țările în curs de dezvoltare, ci și din țările care practică și au practicat asuprirea culturală a națiunilor mai slab dezvoltate. Cîștigă tot mai mult teren ideea potrivit căreia toate culturile lumii trebuie să se afle în interdependență, dar nu într-o relație de tipul celei de dominare și subordonare, ci în raporturi egale, într-un dialog fecund, avînd ca premisă depășirea diferitelor concepții cu privire la hegemonia culturii occidentale.

Potrivit teoriilor hegemoniste, culturile lumii a treia, numite și „tradiționale", ar fi inapte să îmbogățească patrimoniul de valori culturale universale, ele prezentînd interes doar prin caracterul lor exotic sau pentru studiile de antropologie culturală. Așa cum remarcă unii cercetători ai acestui fenomen, „modernizarea" culturilor din țările lumii a treia s-a realizat și se realizează încă prin dislocarea valorilor tradiționale și prin „difuzarea agresivă" prin inocularea forțată a valorilor culturii occidentale[5].

Angajarea unui dialog fructuos între culturile naționale, pe baza egalității în drepturi, a respectului și avantajului reciproc a fost și este îngreunată și de existența unor practici culturale izvorîte din unele

---

[3] Costin Murgescu, *Comentariu introductiv* la vol. *Restructurarea ordinii internaționale*. Coord. Jan Tinbergen, București, Edit. politică, 1978, p. 19.

[4] *Ibidem*.

[5] Cf. Ágh Attila, *"The conflict of national and western cultures in the third world"*, în *Philosophy and culture*, Akadémiai Kiadò, Budapest, 1983.

teorii cu o pronunțată tentă pesimistă. Conform acestor orientări, constituirea unei culturi universale nu este posibilă, datorită „independenței spirituale a celorlalte culturi ale lumii"[6], care ar fi despărțite printr-o prăpastie de netrecut de cultura occidentală și s-ar afla într-o contradicție perpetuă cu ea.

În fond, proliferarea și intensificarea difuzării forțate a valorilor culturale occidentale în perimetrul țărilor slab dezvoltate sau subdezvoltate este o consecință în plan cultural a măsurilor de discriminare și subordonare economică, politică, socială și națională, exercitate de țările capitaliste dezvoltate. Aceste măsuri de „culturalizare" și „modernizare" nu au nimic comun cu un schimb reciproc avantajos de valori, ci se desfășoară sub sloganul „reducerii personalității tradiționale" a culturilor naționale în spiritul valorilor occidentale. Mai mult, sînt de fapt căi de instituire a unui imperialism cultural, prin desființarea personalității, a specificului național al culturilor lumii a treia și, prin aceasta, a anihilării posibilităților lor de a contribui creator la dezvoltarea culturii universale. Singura soluție reală, așa cum evidențiază documentele noastre de partid, o constituie instaurarea unei noi ordini internaționale prin *lichidarea subdezvoltării sub toate formele sale*, prin urmare și a celei *culturale*.

Referindu-se la dialectica specificului și universalului, la relația dintre cultura națională și civilizația universală, teoreticianul Anouar Abdel-Malek sublinia că această relație a urmat un curs nefiresc și deloc profitabil din perspectiva evoluției culturilor naționale ale țărilor slab dezvoltate, deoarece s-a soldat cu impunerea hegemonică a modelelor culturale ale țărilor capitaliste dezvoltate. El atrăgea atenția asupra faptului că, „principalul pericol nu este acela al accentuării dimensiunii naționale, ci mai degrabă de a impune modelele hegemonice care se declară a fi universale și care vor asigura, mai mult decît modalitățile anterioare, denaturarea civilizațiilor lumii neoccidentale, destinate să fie sub-produse ale tehnicității și productivității, rezerve economice, demografice, etnografice; o lume alienată"[7]. Perpetuarea acestei situații duce la menținerea subdezvoltării și a decalajelor în toate sferele vieții societății, inclusiv a vieții culturale.

În procesul de dezvoltare și modernizare a statelor naționale care s-au eliberat de sub jugul colonial, în înaintarea lor pe drumul progresului, *dezvoltarea culturii naționale* deține *un rol esențial*. În aceste țări, cultura națională dobîndește un rol fără precedent, stimulînd dezvoltarea celorlalte domenii ale vieții societății. Astfel, „cultura națională specifică poate fi clasificată ca principala formă și mijlocul fundamental al dezvoltării și modernizării, adică, în procesul edificării națiunilor din lumea a treia, cultura ca subsistem social secundar capătă rol primar și funcție primară, anume dezvoltarea culturală și identitatea națională sînt principalele precondiții și promotoare ale dezvoltării socio-economice și ale modernizării"[8]. Acest proces de modernizare înseamnă concomitent păstrarea culturii naționale (a ceea ce are ea specific), dar și o permanentă revitalizare și înnoire a sa prin asimilarea valorilor culturale din alte

[6] Cf. Ágh Attila, *op. cit.*, p. 75—76.

[7] Apud Immanuel Wallerstein, *Civilisations and modes of production Conflicts and Convergences*, în vol. *Theory and society, Renewal and critique in social theory*, 1/1978, p. 1.

[8] Ágh Attila, *op. cit.*, p. 86.

spații socio-culturale (din sfera culturii universale). Această asimilare, schimbul de valori nu trebuie făcut forțat, prin impunerea unor valori sau prin aplicarea mecanică a unor pattern-uri culturale străine, ci prin păstrarea cadrelor și a specificului culturilor naționale.

Rolul esențial al culturii în dezvoltarea generală a societății în țările lumii a treia este justificat și prin faptul că numai cultura națională este aptă, în cel mai înalt grad, să asigure „mobilizarea" și motivarea „scopurilor naționale" și astfel să asigure o bază de masă necesară revoluționării cadrelor fundamentale ale societăților respective.

În condițiile afirmării tot mai ample și mai profunde a revoluției științifice și tehnice în țările dezvoltate și în curs de dezvoltare, o nouă ordine internațională reclamă și o „restructurare a ordinii științifice și tehnologice în spiritul eticii dezvoltării globale"[9].

Imperialismul științific și tehnologic, fenomen tot mai prezent în relațiile țărilor capitaliste dezvoltate cu țările lumii a treia și în curs de dezvoltare, poate fi lichidat doar printr-o echitabilă și echilibrată distribuire și promovare a științei și tehnicii între țările lumii contemporane. Această restructurare și redistribuire este cu atît mai necesară cu cît actuala distribuire a producției și consumului de știință și tehnologie „impietează asupra scopurilor globale ale dezvoltării socio-economice"[10], deci asupra unei echilibrate dezvoltări a tuturor țărilor lumii, asupra atingerii pretutindeni a obiectivelor progresului socio-uman.

Revoluția științifico-tehnică dispune de o serie de virtuți capabile să-l perfecționeze pe om prin faptul că trecerea la tehnica superioară bazată pe automatizare, cibernetizare, robotizare, informatizare presupun „dezvoltarea forțelor creatoare ale fiecăruia"[11] și această cerință este valabilă nu numai pentru sfera muncii propriu-zise, ci implică și sfera mai largă a participării la viața societății. Acțiunea R.S.T. îl eliberează pe om de o serie de servituți, dîndu-i răgazul „să se întoarcă mai mult asupra sa însuși".

Plenara dezvoltare a capacităților creatoare ale omului este pe deplin realizabilă numai în condițiile grefării revoluției științifico-tehnice pe fondul revoluției socialiste, care potențează capacitatea revoluționară, transformatoare a culturii (prin componentele sale științifice-tehnice), prin masiva pătrundere a științei în viața societății și a omului. În condițiile socialismului știința și cultura devin aliate de nădejde ale omului, amplificîndu-i capacitatea și posibilitatea de a controla complexitatea crescîndă a evenimentelor, dîndu-i posibilitatea de a pătrunde tot mai adînc în tainele naturii, să cunoască tot mai profund fenomenele sociale și să-și cunoască din ce în ce mai bine propria natură. Astfel putem înțelege mai profund ideea lui Marx potrivit căreia prin cultură se dobîndește „deplina dezvoltare a dominației omului asupra forțelor naturii, adică atît asupra naturii propriu-zise, cît și asupra forțelor propriei sale naturi"[12]. Amplificarea forței demiurgice a omului este posibilă numai

---

[9] V. Mihai, I.A. Popescu, A. Vasilescu, *Viitorul ca bază de evaluare a adecvării strategiilor de dezvoltare a științei și tehnologiei*, în vol. *Știință, tehnologie, dezvoltare socială și umană*, București, Edit. politică, 1983, p. 210.

[10] V. Mihai, Ion A. Popescu, A. Vasilescu, *op. cit.*, p. 210.

[11] *Civilizația la răscruce*, coord. R. Richta, București, Edit. politică, 1977, p. 194.

[12] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, București, Edit. politică, 1972, p. 437.

prin crearea și asimilarea unei culturi generată și dezvoltată pe temeiul desființării discriminărilor sociale, politice, economice, naționale dintre oameni.

Particularitățile praxisului social în socialism generează o *nevoie obiectivă de cultură* la nivelul întregii societăți, deci și la nivelul individului. Datorită caracterului conștient științific al edificării socialiste, *dreptul la cultură devine datoria fiecăruia de a participa la cultură* atît prin asimilarea, receptarea valorilor culturale de către fiecare individ, cît și prin participarea la diferite domenii (sfere) ale creației culturale (în conformitate cu capacitățile, pregătirea și aspirațiile fiecăruia). Această transformare a dreptului la cultură în datoria de a se cultiva și de a participa la cultură evidențiază mutația calitativă pe care o declanșează socialismul în planul relației om-cultură-societate.

Promovarea unei noi ordini internaționale, în toată bogăția implicațiilor pe care le presupune această ordine, este organic legată și de o *autentică și realistă înțelegere a drepturilor omului*, de conceperea acestor drepturi în globalitatea și interdependența lor. În viziunea umanist revoluționară a documentelor noastre de partid, a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, afirmarea deplină a drepturilor omului nu poate fi realizată concret decît prin lichidarea unor grave anomalii cum sînt: actuala ordine internațională profund inechitabilă, subdezvoltarea, împărțirea lumii în țări bogate și sărace, foametea, analfabetismul, șomajul, cheltuielile pentru înarmare, discriminările rasiale, naționale, de sex, inechitabila distribuire a rezultatelor științei și tehnicii.

Drepturile omului sînt echivalente în concepția umanistă a societății noastre cu dreptul la o existență umană demnă, cu dreptul de a trăi în pace, de a munci, cu dreptul la cultură (echivalent cu accesul la instruire, educare, la creația culturală), cu dreptul de a participa la viața socială și politică. Această viziune globală, organică asupra drepturilor omului izvorăște din convingerea realistă după care aceste drepturi trebuie privite în dimensiunile lor economice, politice, juridice, culturale — aspecte inseparabile, deoarece realizarea cu adevărat a uneia este condiționată organic de realizarea tuturor celorlalte (iar condiția esențială a acestei realizări o constituie lichidarea discriminărilor de orice natură dintre membrii societății).

Întreaga politică a partidului și statului nostru de continuă perfecționare și adîncire a democrației socialiste semnifică, înainte de toate, garantarea în fapt a drepturilor omului pentru toți membrii societății noastre. „Concepția noastră despre democrație, și în acest context despre drepturile omului — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — pornește de la necesitatea asigurării deplinei egalități între oameni, a realizării unor relații economice și sociale echitabile, care să permită fiecărui cetățean să ducă o viață demnă, de la accesul liber la învățămînt, cultură, știință, de la posibilitatea participării directe a oamenilor, fără deosebire de naționalitate — și în primul rînd a maselor muncitoare — la conducerea întregii societăți"[13].

---

[13] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la ședința cu activul central de partid și de stat*, 3 august 1978, p. 46.

Cultura devine *garanția exercitării în fapt a acestor drepturi* de către fiecare membru al societății, deoarece fără un orizont cultural larg, fără cunoștințe temeinice este de neconceput participarea competentă la luarea unor decizii, începînd cu cele din sfera muncii profesionale proprii, pînă la participarea la conducerea societății.

Realizarea deplină a drepturilor omului echivalează în fapt cu permanenta perfecționare a condiției umane, cu dezvoltarea unui om multidimensional care devine din simplu beneficiar al progresului, un purtător și producător de progres. Datorită rolului uriaș al culturii în viața contemporană, putem afirma că omul își dobîndește adevărata natură umană numai prin cultură, aceasta (îngemănată cu revoluția socialistă) dîndu-i posibilități reale nelimitate pentru manifestarea forțelor umane creatoare. În acest sens putem afirma că dreptul la cultură este sinonim cu dreptul la existență umană demnă.

GENERAȚIA — RECONSIDERAREA UNUI CONCEPT

DE

CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ

Generația este un element esențial al structurii sociale. Un studiu asupra societății sau al unei părți a acesteia (cultură, de pildă) nu poate omite un aspect important: societatea și toate formele ei se manifestă concret prin componente particulare ce dau sens scopurilor și idealurilor structurilor macrosociale. Mai mult, în lipsa acestora nu este posibilă nici o acțiune a socialului. Printre ele considerăm a fi și *generația.*

Întrucît relațiile sociale ființează între indivizi plasați încă de la naștere în comunități umane, generațiile reprezintă un liant al structurilor sociale. Nașterea, moartea, ritmul biologic de viață sînt un dat obiectiv peste care, orice am face, nu se poate trece. Fiecare fapt social, indiferent de nivelul la care ființează, este dependent de acest dat obiectiv. Apoi, succesiunea generațiilor este un factor ce stă la baza istoriei umane, pe ea clădindu-se viață socială. Neîndoios, istoria nu se reduce la această succesiune. Altfel spus, simpla succesiune a generațiilor este lipsită de semnificație umană în afara socialului și culturalului. Aceeași succesiune o întîlnim și în lumea animală, dar ea nu are decît un sens biologic. Numai omul, prin capacitatea sa unică de a-și propune un scop, de a prevedea sensul acțiunii sale, de a transforna conștient realitatea, dă un temei rațional succesiunii ființelor umane.

Ce este generația? Etimologic, termenul derivă din latinescul *generare*, care înseamnă a aduce pe lume descendenți. Din această perspectivă, generația se prezintă ca un grup de indivizi situați în intervalul de la naștere pînă la moarte.

Generația este un segment din timpul social, ea este expresia discontinuității în continuul temporal al vieții sociale, iar succesiunea generațiilor este continuitatea istorică. „Nașterea copiilor este moartea părinților" spunea Hegel. O generație nouă, prin însăși existența ei, reprezintă sfîrșitul celei precedente. Viața socială se distinge prin durată și continuitate. Generațiile coexistă într-un interval de timp, se succed, cooperează, intră în conflict sau în competiție. „Istoria, scria Marx, nu este altceva decît succesiunea diferitelor generații; fiecare dintre ele folosește materialele, capitalurile, forțele de producție transmise de toate generațiile precedente. În virtutea acestui fapt, fiecare generație, pe de o parte, continuă în împrejurări complet schimbate activitatea moștenită, iar, pe de altă parte, modifică vechile împrejurări printr-o activitate mult schimbată"[1].

F. Mentré, unul din exegeții problemei, a subliniat că ideea de generație este o ipoteză de lucru sau o ipoteză directoare, un principiu auxiliar de explicație istorică[2]. Ea ar oferi un fir conducător menit să pună ordine în haosul faptelor particulare. Generația este descrisă, în mod curent, ca un agregat de contingente succesive de naștere, de grupe de vîrstă ce pot fi delimitate adecvat numai prin raportarea lor la anumite fenomene sociale relevante. Alteori, generația este concepută ca o grupare de oameni situați într-un interval de timp, cu o sensibilitate nouă, diferită de cea a generației precedente. Din analiza concepțiilor despre generație se desprind două orientări mai însemnate: una, reprezentată de sociologul german K. Mannheim, iar cealaltă, de sorginte funcționalistă. Pentru Mannheim, generația apare ca o unitate a unor contemporani localizați într-un același spațiu social și care împărtășesc idei și valori similare și participă la un destin comun. Modelul unității generaționale este întemeiat pe o conștiință istorică. Mannheim subliniază că vîrsta cronologică nu determină comportamentul generațional, dar duce la selectarea factorilor istorici, sociali și culturali, în combinație cu o nouă conștiință psihologică și un destin comun ce se constituie ca unitate generațională. Prin acest concept se vrea descrierea elementelor active, generatoare de transformare socială dintr-o grupă de vîrstă. Sociologul german face distincție între generația reală (toți cei născuți într-o perioadă de timp) și unitatea generațională. O generație reală poate conține mai multe unități generaționale. Membrii aceleiași unități de generație dezvoltă o identitate colectivă în virtutea reacțiilor comune la evenimente sociale. „Tinerii care trăiesc aceleași probleme istorice, scrie Mannheim, pot fi considerați a fi parte a aceleiași generații reale, în timp ce acele grupuri din aceeași generație reală, care trăiesc experiențe comune în diferite moduri specifice, reprezintă unități separate de generație"[3].

În viziunea funcționalistă, generația se reduce la vîrstă, la raporturile dintre vîrste[4]. Teoria funcționalistă presupune organizarea apriori a sistemului social și mișcarea sistemului către o ordine simetrică. Modelul

---

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 46.

[2] F. Mentré, *Les generations sociales*, Paris, 1920.

[3] Karl Mannheim, *The problem of génération*, în vol. *Studies of sociology of knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul, 1952.

[4] Cf. S.N. Eisenstadt, *From Generation to Generation*, New York, 1956.

funcționalist al schimbării generaționale accentuează relația statică între componentele sistemului, bazată pe echilibrul său.

Generația este, așadar, un grup social autonom cu caracteristici esențiale proprii[5].

O primă caracteristică vizează includerea unui grup de vîrstă în structura socială. Gradul de integrare în societate, tendințele esențiale în activitatea socială, experiența socială a unui grup social sînt importante în descrierea generației.

În al doilea rînd, generația se remarcă și prin gradul de includere a unui grup de vîrstă în timpul istoric. A face parte dintr-o generație înseamnă și intrarea în timpul istoric. Există oameni care sînt în afara timpului istoric sau trăiesc numai în timpul cronologic. După cum sînt oameni care participă doar fizic la timpul lor, iar sub raport spiritual sînt în trecut sau în viitor.

Colectivitatea generațională are dimensiuni reale și concrete în timp : nașterea, moartea, durata vieții. Dar o generație se definește și prin modul ei de raportare la generația anterioară.

Fiecare generație are trăsături tipice legate de necesitățile proprii, gusturi, concepții, aprecieri, obiceiuri, forme de conviețuire.

În fine, generația este concepută și ca grup spiritual ce reflectă relațiile din interiorul ei și gradul de evoluție a conștiinței de NOI — sentimentul de apartenență la generație.

Generația este expresia totalității acestor elemente care exprimă dinamica trăsăturilor sale calitative în diferite faze ale existenței ei. Generația există într-o perioadă concretă, moștenește o altă generație, are un grad stabil de integrare în relațiile sociale, are tendințe și orientări comune în activitatea socială și o experiență socială comună. Intrepătrunderea grupurilor de vîrstă și structura socială este o dimensiune a continuității istorice.

Pornind de la aceste note esențiale putem caracteriza generația ca acel grup de oameni plasați într-un interval de timp, care se raportează, acțional, teoretic și comportamental în același mod la realitatea socială, prin experiențe, simboluri și valori specifice exprimate mediat de cultura dominantă dintr-o perioadă istorică, ele avînd semnificație esențială numai pentru un grup de vîrstă sau grupuri de vîrstă, care urmăresc realizarea aceleiași finalități. Un nou grup de vîrstă în momentul apariției și manifestării sale se află la anumită distanță de societatea globală. Pe măsura evoluției lui și, mai ales, prin integrarea sa în viața socială, valorile sale sînt încorporate de nivelul global al societății. Generațiile sînt structuri spirituale și sociale vii ce-și au rădăcinile în profunzimea mișcării istorice. Ele se diferențiază prin stilul propriu de viață și de viziune asupra realității*.

---

[5] O descriere detaliată a conținutului conceptului de generație întîlnim în V. Bengston, M. Furlong, R. Laufer, *Time, Aging and the Continuity of Social Structure*, în "Journal of Social Issues", nr. 2, 1974, p. 14—15.

* O definiție interesantă despre generație întîlnim la Mircea Vulcănescu. Acesta încearcă o abordare multidisciplinară a conceptului prin luarea în considerare a dimensiunilor : statistică, istorică, psihologică, culturală, politică și economică. „O generație, arată M. Vulcănescu, este o grupare socială bio-psiho-istorică, în care predomină oamenii de aceeași vîrstă, care se manifestă simultan, spontan, cu conștiința solidarității de vîrstă. Manifestările acestei grupări

GENERAȚIE ȘI VÎRSTĂ

Așa cum am menționat, simpla existență a unui grup de vîrstă nu constituie o generație. Pentru a căpăta caracteristicile unei generații este necesar ca acel grup de vîrstă să fie plasat într-o structură socială. În societăți și epoci diferite aceleiași vîrste biologice i se acordă atribute sociale diferite. Statusul și rolul social al indivizilor nu decurg din vîrsta biologică, ci din organizarea vieții sociale din fiecare societate, din tradițiile și condițiile concrete istorice ale fiecărui popor. Nu este însă mai puțin adevărat că vîrsta are un anumit rol în determinarea statusului social al individului, dar numai în condiții sociale concrete.

Este știut că în societățile tradiționale vîrsta era unul din criteriile de diferențiere socială. Din această cauză stratificările întemeiate pe vîrstă împiedicau manifestarea potențialului creator al tineretului. În aceste societăți trecutul este cheia viitorului pentru că acesta din urmă nu este altceva decît repetarea trecutului.

În societatea modernă fundamentul afirmării personalității nu-l mai deține vîrsta. Fiecare vîrstă se confruntă cu valori ce țin adesea de diviziunea muncii, de ocupații și roluri definite de societate. Și în societatea modernă o anumită poziție a omului este legată de vîrstă, de gradul de maturizare biologică și socială. Statusul de om căsătorit, de om al muncii, nu aparțin unei bune părți din generația tînără. Abia după ce am atins o anumită vîrstă putem ocupa o poziție profesională, să avem o responsabilitate socială. Spre deosebire de societățile tradiționale, societatea modernă este mult mai permisivă la raporturile între generații.

GENERAȚIE ȘI COHORTĂ

Pentru o mai nuanțată analiză a conceptului de generație este necesar să ne referim succint și la noțiunea de cohortă, mult folosită în lucrările de sociologie și demografie. Cohorta este considerată „un agregat de elemente individuale, fiecare din ele trăind un eveniment semnificativ în istoria vieții sale, în perioada aceluiași interval de timp". Generația este un termen structural ce derivă din relația părinți-copii, în timp ce cohorta identifică sau localizează un „agregat uman" într-o anumită perioadă de timp. De aici, problema relației vîrstei cu schimbarea socială, și anume diferența dintre unitățile temporale ale genealogiei și grupul celor de aceeași vîrstă. Primul aspect este considerat ca obiect al analizei generaționale, iar al doilea, adică situarea într-un interval de timp a unui grup, este cohorta de vîrstă. În același context, se delimitează factorii de maturizare, cohorta și factorii istorici. Astfel, există diferențe bazate pe ritmul de viață, altele pe socializarea specifică fiecărei vîrste

---

sînt condiționate de faptul că membrii componenți au participat la un anumit eveniment istoric, a căror influență au suferit-o în perioada lor de formație intelectuală — fapt care face să predomine în manifestările lor preocupări de aceeași natură, precum și o asemănare de material și de maeștri. Această predominare mai poate fi condiționată și de felul în care tineretul participă la activitatea colectivității și de încadrarea sau neîncadrarea lui în ierarhia socială existentă" (M. Vulcănescu, *Generația*, în „Kriterion" nr. 3—4/1934).

[6] N. Ryder, *Cohort Analysis*, International Enciclopedia of Social Sciences, 1968, p. 564.

și, în fine, pe schimbarea socială. Analiza generațională, subliniază Ryder, se ocupă de grupurile de vîrstă ca agenți ai schimbării sociale.

Succesiunea generațiilor nu este totuna deci cu trecerea dintr-o grupă de vîrstă în alta. Vîrsta, în funcție de condițiile concrete în care există fiecare grup de oameni, poate căpăta diferite accepțiuni, dintre care unul este, neîndoios, generația. Deși este un dat obiectiv esențial, vîrsta nu exprimă singură conținutul complex al noțiunii de generație. Generația nu este numai o stare de fapt desprinsă din populație, ci și o stare dinamică. Ea implică procesualitate, evoluția unui grup către un scop, către un model de acțiune și comportament. Diferențierea generațiilor se fundamentează pe o multitudine de factori : biologic, cronologic, psihic, social, acesta din urmă avînd rolul esențial în configurarea unei generații.

GENERAȚIE ȘI EPOCĂ

Fiecare generație pornește în evoluția ei de la o realitate dată pe care o modifică în conformitate cu idealurile și valorile promovate de ea. Generația se naște într-o epocă istorică și este orientată într-un anumit sens de cerințele acelui timp. Diferențierea generației de alte tipuri de grupuri sociale stă în capacitatea ei de a fi un element activ, dinamic, creativ în raport cu epoca sa. Orice generație aduce cu sine un tablou de valori, deoarece, așa cum am menționat, ea însăși este o realitate diferită de generațiile precedente. Oamenii se grupează în generații mai mult sau mai puțin conștient în funcție de ideile, viziunea lor asupra lumii, atitudinea față de viață.

Conștiința apartenenței la generație este mai puternică în evenimente dramatice sau de maximă importanță pentru un grup social sau pentru o națiune. Incontestabil, epocile brăzdate de mari mișcări sociale conduc la delimitări, opoziții, la afirmarea mai tranșantă a unor poziții. În asemenea momente opțiunea este esențială. Dată fiind deosebirea de intensitate a evoluției sociale și istorice în perioadele cruciale, în comparație cu cele relativ calme, am putea distinge între *generațiile istorice* — specifice unei epoci tensionate, și *generațiile culturale* — caracteristice perioadelor de evoluție mai lentă a vieții sociale.

Ca orice tipologie și aceasta este susceptibilă de simplificare forțată a evoluției istorice într-un cadru social dat. Se știe că orice tipologie este o operație mentală de ordin metodologic ce-și propune elaborarea unui instrument pentru a-l folosi în investigarea mai complexă a realității. Ca atare, tipologia de mai sus pune în lumină particularitățile unei epoci și prin generație. Adjectivele „istoric" și „cultural" nu au puterea unei judecăți de valoare, ele doar descriu specificul fiecărei generații raportată la o anumită perioadă de timp.

GENERAȚIE ȘI CLASĂ SOCIALĂ

Clasa socială este mai coerentă, stabilă și omogenă decît generația. La temelia claselor sociale stau raporturile de proprietate, pe cînd la baza generațiilor stau raporturi biologice, temporale, valorice, ideologice

și de creație[7]. Într-o generație coexistă membri ce aparțin tuturor claselor sociale dintr-o societate dată iar în cadrul unei clase există o succesiune de generații și pot să coexiste mai multe generații. Generația este un grup mare de oameni și reprezintă o categorie mai largă decît clasa socială, ea fiind, în același timp, și un factor de diferențiere în cadrul fiecărei clase sociale, după cum și clasa socială diferențiază pe membrii unei generații.

Clasa socială și generația se întrepătrund. Hotărîtoare în acest raport este acțiunea clasei sociale, datorită poziției ei față de mijloacele de producție. Cunoașterea unei generații este incompletă fără analiza ei în contextul claselor sociale. Deși sînt două realități sociale distincte, totuși structura și evoluția unei generații sînt determinate fie direct, fie mediat de raporturile dintre clasele sociale. Tipul de formațiune social-economică are o importanță decisivă în configurarea claselor și a generațiilor. Raporturile între generații, raporturile lor de coexistență și succesiune sînt determinate și de structura de clasă a unei societăți.

Neluarea în seamă a diferențelor între clasele sociale și generație a condus pe unii cercetători să considere generația tînără ca o nouă clasă socială, ca o forță decisivă în evoluția societății contemporane. Așa procedează, printre alții, Ortega y Gasset și A. Touraine. Filosoful spaniol subliniază că schimbările în sensibilitatea vitală a vîrstei sînt decisive în istorie și ele ar apărea sub forma generației. Ea ar fi pivotul evoluției istorice. În schema lui Ortega tineretul ar înlocui proletariatul ca subiect fundamental al istoriei, iar succesiunea generațiilor ar înlocui lupta de clasă ca principal factor al schimbării sociale. De reținut că aserțiunile lui Ortega nu se susțin cu argumente concrete. Așa se explică de ce el nu arată cum grupurile de vîrstă dezvoltă o conștiință comună și, ceea ce este mai important, cum acționează ele ca o forță socială coerentă. În același mod procedează și Touraine atunci cînd susține că revoltele tinerilor din deceniul șapte sînt o nouă formă a luptei de clasă. Clasa socială și generația sînt grupuri sociale, fiecare din ele cu particularități distincte. Mai exact, am putea numi generațiile structuri sociale plasate între categorii sociale și grupuri sociale, ele tinzînd către configurarea unui grup social. Sentimentul și conștiința apartenenței la generație se manifestă concret în cîmpul de acțiune al grupurilor mici. Conștiința generațională, în comparație cu alte tipuri de conștiință (de clasă, națională) este contradictorie, labilă și difuză, mult mai schimbătoare și cu un grad mai mare de specificitate decît alte forme ale conștiinței sociale. În timp ce conștiința de clasă se formează și se educă în raporturile intergenerționale, conștiința generațională apare în raporturile intragenerționale.

GENERAȚIE FAMILIALĂ, GENERAȚIE SOCIALĂ

O delimitare necesară se impune a fi făcută între generația familială și generația socială. Nu rareori se confundă cele două tipuri de gene-

[7] Vezi și Emil Surdu, *Generația și raporturile intergenerționale*, în „Analele Universității din Timișoara", vol. 1, Fasc. 2, 1976.

rație, de obicei generația socială fiind descrisă prin elementele ce alcătuiesc generația familială.

Generația familială este o generație de filiație. Ea este constituită din persoane înrudite biologic. Nucleul ei îl reprezintă familia, unde indivizii există în cadrul unor grupuri succesive care se separă prin intervale de timp aproape identice. Diferența între generații este socotită a fi de 30 ani. Dar este posibil ca unchiul să fie mai tînăr ca nepotul său sau în cadrul unei familii să fie o foarte mare diferență între tată și mamă.

Generația familială relevă fluiditatea conceptului de generație. Mai întîi ne confruntăm cu sensul generației ca segment din geneologia biologică. În acest sens, două persoane sînt din aceeași generație dacă genealogia lor este aceeași. Cercetătoarea poloneză M. Ossowska arăta că, deși, de regulă, diferența de vîrstă determină diferențele între generații, totuși nu în mod necesar există coexistență între genealogie și cronologie.

Generația familială se bazează, în principal, pe ritmurile de vîrstă cunoscute de familie. Între părinți și copii nu există altă alternativă decît diferențele de vîrstă, diferențe ce contribuie la accentuarea particularităților generaționale.

Generația socială este un grup de oameni influențați de aceleași idealuri și animați de aceleași aspirații și speranțe. Doi indivizi fac parte din aceeași generație socială dacă trăiesc aceeași experiență istorică și dacă ea îi determină să aibă aceleași atitudini și să împărtășească aceleași convingeri cu privire la valorile sociale, la mijloacele de acțiune și la comportamentul social.

Între generația familială și cea socială există raporturi multiple. Influența generației familiale asupra generației sociale poate fi esențială în anumite contexte sociale. Dar impactul generației sociale asupra generației familiale este puternic și decisiv. Legătura dintre ele nu este lineară și simplă. Sentimentul apartenenței la generație este mai puternic în familie datorită și raporturilor interpersonale pe care se întemeiază familia. Raportul individului cu generația socială este mult mai difuz, labil, abstract. Numai conștiința existenței unei grupări sociale ce reunește indivizi pe baza unor aspirații și idealuri comune creează sentimentul de apartenență la generația socială.

De bună seamă problematica generației este mult mai complexă*. Scopul nostru a fost acela de a sublinia că noțiunea de generație este un instrument necesar în ordonarea, pe spații istorice și sociale mai mici ale unei epoci istorice, a spiritualității unei comunități umane. În acest fel se face trecerea de la generalitatea abordării unei epoci istorice la surprinderea particularităților ei. Conceptul de generație este utilizat pentru a desemna sensurile de opoziție, mutație, noutate și originalitate, pentru a pune în evidență relativitatea continuității organice, generațiile însele fiind parte integrantă a evoluției organice, deoarece prin succesi-

---

* O analiză amplă a problematicii generațiilor o întreprindem în lucrarea în curs de apariție „Cultură și generație".

unea generațiilor, adică în cadrul unor relații temporale complexe, are loc mișcarea istorică. Orice generație, odată constituită, reprezintă o realitate reziduală în raport cu generațiile care o urmează. Prin conceptul de generație se înțelege mai nuanțat conflictul social și schimbarea socială. O istorie de orice gen alcătuită numai pe baza succesiunii generațiilor ar fi însă prea simplistă și deci nerelevantă pentru vastitatea și complexitatea actului istoric. Dar și o istorie lipsită de mișcarea generațiilor ar fi văduvită de concretețe și de semnificația faptelor istorice petrecute în alt spațiu decît cel social.

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

NICOLAE BĂLCESCU DESPRE ISTORIE ȘI LIBERTATE

Să deschidem Istoria, cartea de mărturie a veacurilor, și luminați de filosofia ei, vom vedea că de optsprezece veacuri națiа română n-a vegetat, n-a stat pe loc, ci a mers înainte transformîndu-se și luptîndu-se neîncetat pentru triumful binelui asupra răului, al spiritului asupra materiei, al dreptății asupra silei, pentru realizarea atît în sînul său cît și în omenire a dreptății și frăției.

*

Într-acest chip vedem că printr-atîtea stavili, războaie, vărsări de sînge, chinuri, în șirul veacurilor istoria ne arată revoluția ducînd pe națiа română din prefaceri în prefaceri, pe calea acelei legi universale a dezvoltării istorice a națiilor : *înălțarea plebeianismului la putere*, sau după cum o formulăm noi : *întregirea românului, vecinul, servul veaculuĭ de mijloc, în drepturile sale de om, de cetățean și de nație.*

*

Istoria este cea dintîi carte a unei națiи. Într-însa ea își vede trecutul, prezentul și viitorul. O națiе fără istorie este un popor încă barbar și vai de acel popor care și-a pierdut religia suvenirilor.

*

Misia istoriei este a ne arăta, a ne demonstra această transformație continuă, această mișcare progresivă a omenirii, această dezvoltare a simțămîntului și a vieții omenești, sub toate formele dinlăuntru și din afară, în timp și în spațiu.

*

Dacă naționalitatea este sufletul unui popor, dacă, cîtă vreme el păstrează acest semn caracteristic al individualității sale, acest spirit de viață, el este investit cu dreptul neprescriptibil d-a trăi liber, unitatea națională este chezășuirea libertății lui, este trupul lui, trebuincios ca sufletul să nu piară și să amorțească, ci, din contră, să poată crește și a se dezvolta.

*

Rev. filos. *XXXI*, 4, p. 346—350, București, 1984.

În zadar veţi îngenunchia şi vă veţi ruga pe la porţile împăraţilor, pe la uşile miniştrilor lor. Ei nu vă vor da nimic, căci nici vor, nici pot. Fiţi gata, dar, a lua voi, fiindcă împăraţii, domnii şi boierii pămîntului nu dau fără numai aceea ce smulg popoarele. Fiţi gata, dar, a vă lupta bărbăteşte, căci numai prin lucrare şi jertfire, prin sîngele vărsat, poporul dobîndeşte cunoştinţa drepturilor şi a datoriilor sale.

*

Tiranii pot îndoi cruzimile, pot întrebuinţa toată puterea lor pentru a opri progresul. Nu vor izbuti niciodată. Ideea îşi face loc şi străbate în inima poporului. Inteligenţa nimiceşte planurile tiranilor; e lege ca dreptatea şi adevărul să triumfe asupra puterii şi minciunii.

*

Noi credem că vremile conchistelor au trecut, că duhul conchistei doarme cu Napoleon în mormîntul său şi că nimic nu-l va mai deştepta, că nădejdea civilizaţiei şi popoarelor este comunicaţia ideilor, care va veni din comunicaţia naţiilor.

*

Cea dintîi condiţie a dezvoltării morale a unui stat, a existenţei lui politice, e libertatea poporului şi egalitatea de drepturi. Unde poporul nu e liber, unde egalitatea nu domneşte, acolo nu e viaţă.

*

Omul se desăvîrşeşte cînd se face cît se va putea mai întreg în firea sa. Dreptatea e cel dintîi grad al desăvîrşirii, dar după dînsa vine frăţia.

*

De am putea uni pe toţi oamenii de pe pămînt la un loc, şi de i-am vedea stăpîni pe soarta lor, le-am zice: „Munciţi şi cîrmuiţi-vă astfel încît să vă faceţi mai buni şi mai fericiţi unii pe alţii". Aşadar societatea fu zidită tot pentru aceeaşi ţintă ca şi omul. Apoi încă omul nu-şi poate ajunge pe deplin ţinta dacă societatea nu-l ajută, căci puterile omului singur sînt foarte slabe.

*

Cuvîntul *republică* este o vorbă veche care va să zică *lucru al tuturor*. Republica este un stat în care oamenii adunaţi îngrijesc singuri de soarta lor, fără a-şi pune stăpîni pe cap, avînd în lucrarea lor drept regulă dreptatea, şi drept ţintă frăţia. Într-o republică poporul nu ascultă decît de slujbaşii aleşi de dînsul chiar cu treabă hotărîtă şi pe vreme hotărîtă. Aceşti slujbaşi sînt deopotrivă cu ceilalţi oameni. Ei poruncesc numai în numele poporului, şi sînt datori a lucra numai pentru dînsul, ascultînd legea făcută de dînsul, supuindu-se la privigherea necurmată a cetăţenilor şi stînd totdeauna gata de a da înapoi slujba cu care au fost însărcinaţi, cînd s-a sfîrşit vremea pentru care au primit-o.

Cea mai mare dobitocie ar fi ca românii, după ce îşi vor cîştiga cu sîngele libertatea lor, căci altfel nu se poate cîştiga libertatea, să meargă de bună voia lor să se dea pe vecinicie sau pe viaţă unui domn, craiu sau împărat, care să-i joace, să-i chinuiască şi să-i despoaie după cum îi o fi voia, şi după firea cea rea a domnilor, a crailor şi a împăraţilor, care cred că ţin stăpînirea de la Dumnezeu, că domnesc din mila lui, iar nu din voia poporului; că poporul e supus şi robit lui şi el, stăpînul, iar nu slujbaşul supus al poporului, şi că el n-are să dea socoteală de cîrmuirea lui decît lui Dumnezeu.

*

Aşadar de nevoie e ca românii să se întocmească în republica democratică, şi într-un Stat întocmit astfel ca la vîrsta legiuită tot românul să aibă glas de alegerea deputaţilor la adunarea obştească a ţării; care adunare să fie însărcinată a face legile trebuincioase ţării şi a alege un om cinstit şi vrednic care să poarte grija de cîrmuirea trebilor ţării şi cîtă vreme se va purta bine să-l ţie în loc, iar de nu să-l depărteze îndată.

*

Adevăr că poporul nostru nu e destul de luminat cu învăţătura, dar tocmai pentru aceasta are trebuinţă de instituţii libere ca să se poată lumina, căci supt tiranie nu se pot lumina popoarele.

*

Viaţa publică şi slobodă este buna creştere şi învăţătura bărbaţilor, după cum şcoala este buna creştere şi învăţătura copiilor.

*

Interesele celor mulţi nu pot niciodată sta singure în mîna celor puţini.

*

Fiecare om are partea sa de suveranitate, dar tocmai pentru aceea nimeni nu se poate socoti şi a se purta ca un suveran.

*

Singurul suveran sau stăpîn e naţia întreagă adică poporul, şi poporul îşi pune în lucrare puterea prin slujbaşii aleşi de dînsul. Poporul are încă datorii a împlini către cetăţeni ca şi cetăţenii către dînsul.

*

Suveranitatea poporului trebuie să fie în faptă punerea în lucrare a puterii tuturor ţărmurită de hotarele dreptăţii şi urmînd după un duh de frăţie. Orice suveran şi poporul mai mult decît ori şi care are datorii a împlini şi drepturi a respecta.

*

Omul nu trebuie a supune cu sila pe ceilalţi oameni la sentimentele şi voinţa sa, ci trebuie să respecte credinţa şi cugetul lor. Acest respect e drept şi nu poate fi frăţie între oameni ce nu sînt pătrunşi de dînsul.

Adevăr că viaţa întreagă a unui bun cetăţean este o lungă datorie; dar ia seama că frăţia ne întoarce aceea ce noi dăm pentru dînsa. De avem datorii a împlini către ceilalţi oameni şi ei au datorii a împlini către noi. Astfel dreptatea ne dă drepturi în schimb pentru datoriile noastre.

*

Două chipuri sînt d-a avea un guvern puternic. Trebuie ca principiul autorităţii să-şi aibă izvorul sau de sus, sau de jos, din popor; într-un cuvînt, nu sînt decît două guverne puternice, *Despotismul* şi *Democraţia*. Orice principiu intermediar este un principiu de slăbiciune. Despotismul totdeauna a fost şi este peste putinţă între români, nu numai că respectul către cel mare ... /text lipsă/ ... ci căci ei sînt o naţie foarte nobilă, care nu poate suferi alt guvern decît cel întemeiat pe caracterul naţional, cel care organizează egalitatea, adică democraţia.

*

Să cercetăm şi să întrebăm şi pe această naţie română, atît de doritoare astăzi de viaţă, ce a făcut? Istoria, lumea au drept a-i cere astă seamă: căci nu trebuie a uita că cu toată sînţenia dreptului său, astăzi nu e destul ca o naţie să-şi aibă un loc pe harta lumii sau să-şi reclame acest loc şi libertatea sa în numele suvenirelor istorice, pentru ca dreptul său să ajungă a fi respectat şi recunoscut de celelalte naţii; trebuie totdeodată ca ea să poată dovedi folosul ce a adus şi poate aduce lumii; trebuie să arate formula înţelegătoare ce ea reprezintă în marea carte a înţelegerii şi a istoriei omeneşti.

*

Nenorociţi sînt acei ce concentrează toată puterea lor d-a iubi într-o dragoste intimă asupra unui obiect rar de găsit, între trecător şi peritoriu, cînd îl găsim. Pentru ce să nu întoarcem dragostea noastră toată asupra unui obiect mare şi neperitoriu? Şi ce e mai mare pentru om decît ţara sa?

*

Acum mai mult decît totdeauna avem trebuinţă d-a ne grăbi a dezvolta, prin limbă, naţionalitatea noastră.

*

Însumi eu, cu o inimă sfîşiată de durere, mă lupt cu o boală crudă şi neîmblînzită, caut a cîştiga timp asupră-i şi a o întrece în iuţeală, ca să pot lăsa fraţilor mei aceste pagine din viaţa părinţilor noştri, şi cad sleit de puteri, mistuit prin silinţele ce fac. Cu toate aceste temeiuri de descurajare, sufletu-mi te slăveşte încă, înzeită libertate, şi deşi oamenii sîngiurilor au învelit cu maramă neagră dulce faţa ta, crede că va veni ziua fericită, ziua izbîndirii, cînd omenirea întreagă se va scula spre a sfîşia acest văl şi duşmanii tăi se vor împietri la vederea soarelui tău de lumină; atunci nu va mai fi nici un om rob, nici naţie roabă, nici om

stăpîn pe altul, ci domnia *Dreptății* și *Frăției*. Aceste cuvinte, ce odată am dat de deviză nației mele, vor domni lumea; atunci așteptarea, visarea vieții mele se vor împlini; atunci toți românii vor fi una, liberi și frați!

★

Nu poate fi fericire fără libertate, nu poate fi libertate fără putere, și noi românii nu vom putea fi puternici pînă cînd nu ne vom uni cu toții într-unul și același corp politic. Unimea națională dar e singurul principiu de mîntuire pentru noi.

FORMAREA CREȘTINISMULUI POPULAR ÎN DACIA

DE

VICTOR KERNBACH

Nu e greu de observat că, în expansiunea ei teritorială (care este totodată și o expansiune în timp), o religie se localizează diferit într-o zonă sau alta; oricît de intransigentă în nucleu, doctrina ei teologică se vede obligată să cedeze în cercul de penumbră al iradiației sale, pentru a cuceri populații noi; iar aceste populații o acceptă prin optica lor etnogeografică, creînd — dacă privim mai atent — de fapt variante cu specific propriu. Că unele grupuri (mai ales intelectuale) acceptă noua religie exact așa sau aproape așa cum le-a fost predicată de misionari, este adevărat, cum e adevărat că unele grupuri cu structură mentală mai simplă pot transforma acea religie într-o sectă. Dar nu aceasta e problema noastră aici. Ne interesează *transformarea folclorică* a religiei. Fenomenul nu e caracteristic numai creștinismului: l-au înregistrat și budismul și mahomedanismul.

Creștinismul popular, în ansamblul său planetar, este un fenomen istoric foarte amplu, concretizat în sute de variante, și poate fi datat începînd de la comunitățile din catacombele romane pînă la formele practicate de unele grupuri de tineri hippies, în secolul XX, îndeosebi în Statele Unite ale Americii. Desigur, diferențele specifice sînt variabile după epoci, categorii sociale, etnii, arii geografice.

Ne vom ocupa însă de creștinismul popular românesc, a cărui vechime e de peste un mileniu și jumătate.

Spre deosebire de multe alte cazuri din lume, creștinismul popular românesc s-a format mai mult ca o religie de interpretare, decît ca una de recepție directă, prin misionarism. Să revedem cronologia pătrunderii lui în Dacia. După Eusebius din Cesareea, sciții au fost creștinați de apostolul Andrei, dar e neclar ce înțelegea acest istoric eclesiastic prin sciți. Tertullianus și Origenes comunică însă că dacii și sciții au receptat creștinismul în secolele II—III. Împăratul roman Valens, învingătorul căpeteniei goților Athanaric, trecînd prin Tomis în 368/369, a încercat să impună erezia lui Arius, al cărei adept era, însă a trebuit să renunțe în fața unei populații rezistente și a opoziției episcopului tomitan Bretanion; exista deci un episcop al Scythiei Minor, în sec. IV. În următorul secol găsim episcopi creștini la Histria, Callatis, Tropaeum Traiani, Noviodunum, Axiopolis (Cernavoda), și avem știri despre 28 de basilici. Un axiopolitan, Dasius, a fost martirizat pentru credință creștină la Durostorum, sub Dioclețian, în 303/304; dar un Auxentius ajunsese episcop de Durostorum, fiind totuși arianist și discipol al ilustrului got Wulfila. Se pare că, începînd din sec.

Rev. filos. *XXXI*, 4, p. 351—357, București, 1984

IV, creştinismul se generalizează în Dacia; (o inscripţie din Transilvania sudică include iniţialele simbolice ale lui Christos : χρ). Cît era însă de intensă această generalizare, e greu de spus, pentru că ştim—dintr-o sursă fără dubii—că în sate creştinismul a pătruns greu şi relativ tîrziu : *pagus* (sat) duce la *paganus* (sătean), care însă în limba românească ajunge să se menţină (şi probabil din zorii acestei limbi) cu înţelesul de *păgîn*, adică închinător la zei sau om de altă religie decît cea creştină. Iar cînd izbuteşte să pătrundă printre ţăranii daci sau străromâni, creştinismul nu e decît un altoi pe portaltoiul formelor magice ale unei religii cu structură cinegetic-pastoral-agrară de un sincretism amplu, conservat în esenţele sale pînă în epoca modernă.

Creştinismul popular s-a format, pe teritoriul Daciei clasice, în două etape : întîi prin retransmiterea lui de către soldaţii romani creştinaţi (aceasta e baza latină şi a terminologiei religioase fundamentale : cruce, creştin, Dumnezeu, sfînt, botez, închinare, rugăciune, sărbătoare ş.a., ca şi a credinţei esenţiale) şi prin acţiunea unor misionari, apoi prin reabsorbţia efectuată din liturghia slavonă (stratul slav) şi din predica de amvon ; (să notăm că liturghia slavonă se introduce în sec.X, căci slavii de pe teritoriul Daciei e posibil să se fi creştinat independent de slavii răsăriteni, de vreme ce erau convieţuitori cu românii demult creştini ; iar în acest sens vom reţine că noţiunile eclesiastice principale sînt tot latine : biserică, preot—sau bizantine : episcop, cler, cele slave fiind aproape numai auxiliare).

Nu ştim cît vor fi înţeles dacii din serviciul divin latinesc, dar putem fi siguri că din liturghia slavonă, populaţia românească medie nu înţelegea mai nimic. Neînţeles aşadar în detalii, ci reţinut mai mult după ureche, tocmai de aceea creştinismul îşi şi alcătuieşte, la noi, o mitologie originală, prin mai mulţi factori : a) substratul complex mitologic, adaptat în primul rînd după tradiţia dacică, dar secundar, şi din sursele altor mitologii de contact, preromane (fondul local prearic, fondul european, fondul altor populaţii de convieţuire) ; b) fondul păgîn grec şi roman ; c) creştinismul primitiv, pe care îl vom numi în mod conoveţional al epocii apostolatului Andrei ; d) stratificarea miturilor aparţinînd numeroaselor populaţii migratoare (alanii, cele nouă triburi germanice, huni, avari, slavi, bulgari, unguri, pecenegi, chazari, cumani, tătari, ţigani, turci) ; e) stratificarea miturilor slave, păgîne şi creştine ; f) intruziunea—de mare circulaţie populară—a literaturii apocrife venite mai ales prin canal slavon, aceasta recoltînd succese rurale pînă în sec. XX, cum remarcase N.Cartojan[1] ; iar aici vom observa abundenţa mitologiei bogomilice, respinsă violent de oficialitatea teologică ortodoxă.

Dar constituirea creştinismului popular prin absorbţia mitologică a acestor multe repere eterogene a fost un lung proces de aculturaţie care nu s-a desăvîrşit la acest nivel, decît de fapt după sec. XVI, deşi cristalizarea bazei lui s-a efectuat în perioada de slavizare a bisericii.

Să privim însă lucrurile şi din alt unghi. Diferenţa de nivel între grupul intelectual-teologic şi masa potenţială de credincioşi (oameni simpli, naivi în raporturile lor cu Universul) determină regîndirea fiecărei

[1] *Cărţile populare în literatura românească*, Bucureşti 1974, vol. I, p. 2.

religii într-o structură de religie populară ; folosindu-și sursele teologice proprii și recondiționînd mitologia tradițională, o religie, impunîndu-se fie scriptural, fie oral, penetrează în mase, unde renaște însă în forme noi, mai larg sincretice, în care preferențial devine mitologicul, nelipsit de altfel de instrumentul superstiției. În asemenea caz, drumul unei religii poate fi adesea un traiect de la mistic la mitic și de la mitic la superstițios. Elementele mitico-superstițioase (de mitologie inferioară, de origine animist-totemică) sînt cu atît mai abundente în religia populară, cu cît credincioșii se află mai departe de epicentrul teologic.

Se cuvine să observăm puțin mecanismul procesului general de conversie a religiei, de la nucleul teologic la masa potențială de credincioși. Limba existentă, cum știm, dirijează mișcările intelectului ; și neputînd exista o gîndire a comunității mai presus de instrumentul ei generator-exprimator, comunitatea își construiește toate conceptele cu mijloacele lingvistice împrumutate în momentul dat. Cînd, în procesul de sincretism, sînt împrumutate concepte străine, ele se împrumută simultan cu noțiunile respective, iar aceste perioade de tranziție pregătesc următoarea etapă sincronă de perfecționare a gîndirii și a limbii. În etapele de stabilizare, se produce efortul de creație culturală autohtonă, pornind de la condițiile specifice care au generat stări specifice, adică izvorînd din balansul de tip *feed-back* al relațiilor comunității cu mediul natural și cu mediul artificial. Anume în aceste etape apar efectele diferite ale creației globale, efectele corespunzătoare stărilor spirituale specifice care consolidează concepția activă despre lume. Altceva este însă starea poetică (atît de asemănătoare cu starea de mit) sub care nu mai vedem o comunitate, ci un individ ce absoarbe una sau mai multe stări latente ale comunității, spre a le regîndi și a le exprima ; ca și poetul, care operează cu stările afective latente ale comunității sale, creatorul de mituri operează cu stările latente cognitive ale comunității lui. Uneori, în stadiile mitogenezei primare, se întîmplă ca ambii indivizi să fie contopiți în unul, și mitul poate fi atunci poezie. Fenomenul e de altfel caracteristic mitofolclorului românesc.

Dar după încheierea unui proces sincretic stadial, pînă la declanșarea următorului proces, împrumuturile se selectează și se resorb, pînă cînd saltul mitogenetic se produce brusc și slujește drept materie primă disponibilității religioase a comunității momentului istoric dat. Iar cînd o limbă s-a perfecționat într-atît, încît să devină un sistem matematizat de semne infailibile (cum a fost sanscrita în momentul lui Panini sau elina în momentul lui Aristotel sau cum a devenit de pildă franceza în ultimul moment interbelic), ea nu mai este capabilă decît de mituri pur poetice sau pur culturale, care sînt mituri integral profane și nesusceptibile de a capta disponibilitatea religioasă a vreunei comunități potențiale (care, la nevoie, se orientează spre moștenirea mitologică a religiilor vechi, de unde își selectează propria neomitologie, dar printr-un act nu sincretic, ci selectiv în mod deliberat, pentru că socotește unele mituri demult închegate drept simplă materie primă, pe care o remitizează). Fenomenul este o particularitate, de pildă, a sectelor creștine din sec. XX, totuși el s-a petrecut și în alte epoci (bunăoară, bogomilismul medieval), cînd un strat social, constituit în comunitate religioasă, ajungea în stadiul epuizării

capacității intelectuale și, în situația-limită astfel stabilită, își considera mijloacele de creație lingvistică și implicit intelectuală ca ajunse la nivelul ultimei perfecțiuni.

În epocile de expansiune inițială a noilor religii stările erau însă altele. Pătrunderea unei religii puternice, bine organizate teologic și eclesiastic, într-un teritoriu cu forme religioase încă aproape de animism sau chiar cu forme mai complexe, în care predomină totuși caracterul folcloric al mitologiei și datinilor, ar fi de așteptat să-și purifice terenul, pe măsura invaziei ; cu toate acestea nu se întîmplă așa. Budismul, pătruns în China, unde cu timpul s-a refructificat în cele zece școli clasice ale budismului chinez, este în oarecare măsură un alt budism, care nu a ocolit tradițiile mitoreligioase foarte vechi locale : de pildă zeița milei, Guan Yin a devenit formal o Bodhisattva, fără a-și părăsi atributele tradiționale. Doctrina zen (din același izvor al budismului chinez), pătrunsă în Japonia, nu a putut evita prezența înrădăcinată a shintoismului local, care este o religie națională. Un lucru similar se petrece chiar și cu creștinismul, deși o religie mai dogmatică decît cea budistă. Indiferent pe ce cale a pătruns în teritoriile cucerite de purtătorii ei (creștinism apostolic, arianism, ortodoxie răsăriteană, catolicism roman, lutheranism sau calvinism, ș.a.) indiferent de credințele religioase găsite la fața locului (pentru că situația găsită local, ca tensiune religioasă a tradiției, nu era identică în America Centrală sau în Africa, în Hellada sau în Dacia), creștinismul a fost nevoit să se acomodeze variabil. Nerenunțînd la dogmele sale ca atare, s-a văzut însă silit să renunțe, tactic, la unele formule teologice de cult sau la unele forme de stilistică teologică. Chiar în Africa animist-totemică, misionarii creștini au ajuns să accepte forme uneori bizare de sincretism între conceptul biblic de Dumnezeu (sau Isus Christos) și zeii locali, desigur, sub presiunea populației convertite. Cu atît mai mult, acest mecanism de sincretizare a funcționat nestînjenit în cazul unor popoare cu o tradiție mitologică bine definită. Un exemplu poate fi cultul Fecioarei Maria, care, în multe situații, a depășit mult cadrul teologic al evangheliilor. Firește, amplificarea acestui cult nu a fost străină de circulația mitologiilor unor erezii și secte, însă factorul principal s-a aflat tot în tradițiile locale. În folclorul popoarelor creștine moderne, cum au observat cercetătorii, Maica Domnului este de fapt o Magna Deum Mater ; prin filiere lungi și discrete, în cultul Fecioarei Maria s-au strecurat rămășițe adesea puternice din cultele antice ale zeițelor htonice (Kybele, Demeter), ba uneori și din ale unor zeițe marine (Maica Domnului e socotită și ocrotitoare a marinarilor), spre a nu mai vorbi de nenumărate culte iconice care au dus la recompunerea unei mulțimi de variante, cu riscul de a oferi creștinismului monoteist un mare număr de zeițe locale sub numele unic al Fecioarei Maria. O explicație complementară a acestui fenomen de regîndire folclorică a încercat să formuleze (deși incomplet) S.S.Averințev, cînd a observat că „omul aleargă după ajutorul forțelor superioare, supranaturale" care sînt numeroase, „ca zeii politeismului", iar Christos este una dintre aceste forțe, desigur supremă, dar uneori mult mai depărtată decît fecioara Maria sau unii sfinți, sprijinitori ai nevoilor existențiale."[2] Mircea Eliade scoate în evidență uimitoarea

[2] vz. în enciclopedia : *Mifi narodov mira*, t. II, Moscova 1982, p. 602.

persistență a cultului popular grecesc pentru zeița Demeter, prezent și în vremea noastră în locul de obîrșie, Eleusis : zeița antică a devenit acolo, fără nici un temei teologic, sfînta Demetra. „Totuși, dacă ritualul inițiatic a dispărut la Eleusis, Demeter nu a părăsit locul teofaniei sale celei mai dramatice" ; iar dacă locul ei a fost ocupat de sfîntul Dumitru, ca patron al agriculturii, „la Eleusis se vorbea, și se vorbește încă, de sfînta Demetra, sfîntă necunoscută în alte părți și care nu a fost canonizată niciodată"[3].

Văzînd așadar cum, din cauze multiple, poate însă în primul rînd din pricina celor două piedici lingvistice, care au încadrat o jumătate de mileniu marea populație păstorească și țărănească, incluzînd probabil și pe meșteșugarii tîrgurilor, și-a elaborat un creștinism folcloric dintr-o vastă materie primă eclecttică, adică o religie în care dogmele s-au înlocuit cu datini locale, să zicem, îmbogățite, și în care structura de religie pronunțat politeistă și intens mitologică a înstrăinat întrucîtva și factorul clerical, admis dar nu inclus. Astfel, acest creștinism popular românesc, deși are elemente comune cu formele de creștinism folcloric ale altor popoare europene, nu s-a identificat cu acestea, ci dimpotrivă s-a autocizelat în trăsăturile unui specific național notoriu.

Să vedem panteonul acestei religii populare. Dumnezeu este de obicei un moșneag venind uneori în control inopinat pe pămînt, însoțit de chelarul raiului, Sf. Petru (Sîmpetru, care e totodată și patronul lupilor), fie pentru efectuarea unor teste de fidelitate, fie mai ales ca să facă dreptate ca un bun voievod de țară. Un asemenea tip de religie rurală poate culmina (folclorul atestă pînă și un atare fapt) într-o viziune cu totul particulară a divinității supreme, cînd Dumnezeu e socotit un cioban ceresc care tinde să-și părăsească (ori chiar să-și vîndă) turma pentru a se retrage de la grijile lumii ; iar aici este evidentă concepția arhaică primitivă asupra zeului suprem ca asupra unui *deus otiosus*. Sfinții creștini sînt atașați teologiei adesa mai mult prin numele lor, altfel fiind niște mici zeități păgîne. Sf. Ilie (Sîntilie sau chiar Ilie-Pălie) nu mai păstrează nimic din portretul său de profet biblic, el fiind un zeu atmosferic al tunetului (M. Eliade îl consideră continuînd cultul lui Gebeleizis), rezultat dintr-o materie mai complexă, căci și la slavi Perun s-a transformat în Ilyà, iar săgeata de foc a lui Sîntilie are ceva din fulgerul lui Zeus. E ciudat însă că apostolul tradițional Andrei, din legendarul misionar al acestor locuri a devenit la noi patronul strigoilor, așa cum Sf. Vasile (Sînvăsii) este aproape un șaman, fiind venerat ca marele maestru al exorcismului, prin puterea ce o are asupra dracilor[4]. Sf. Trifon (numit popular și Trifu sau chiar Trif Nebunul) are un atribut și mai necanonic, fiind zeul patronal al lăcustelor, omizilor, viermilor și gîndacilor și stăpînul livezilor și holdelor, pe care le apără sau le urgisește. Sf. Foca—la care imaginația populară a operat simplist, după o conexiune fonetică a numelui—a devenit la noi un fel de zeu pompier, ferind oamenii de incendii dar uneori și provocîndu-le ca pedeapsă. Inventarul e foarte amănunțit și nimic din trebuin-

[3] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. 2, Paris 1978, p. 394—395.

[4] cf. aici și mai departe : I. Mușlea-Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, 1970, p. 339 și urm.

ţele omeneşti nu e scăpat din vedere, căci de pildă unui sfînt mai mic, sf. Antipa, i s-a atribuit vindecarea durerilor de dinţi.

Sărbătorile creştine, acceptate în literă, au fost strămutate însă, în spirit, asupra unor datini străvechi, unele alcătuind o categorie autonomă, cele pe care le numim curent sărbători băbeşti, care au pierdut orice legătură cu normele cultuale creştine. Vom aminti astfel Paştele Blajinilor (care nu coincide cu sărbătoarea pascală, însă preia o oarecare parte din ritualul acesteia), sau Sînzienele, care sînt sărbătoarea solstiţiului de vară; chiar sărbătorile bine fixate de creştinism, cum este Crăciunul, sînt adesea remitologizate integral, iar Crăciunul e şi personificat în cuplu : Crăciun şi Crăciuneasa.

Una din nervurile cele mai specifice o vom găsi în anumite ritualuri, dintre care unele e posibil să-i preceadă chiar şi pe daci. E drept însă că o bună parte dintre datini, eresuri, descîntece, ca şi leacurile băbeşti, par de obîrşie dacogetică; unele ies la iveală în ritualuri, chiar dacă ritualuile religicase sînt desfăşurate în cadru creştin. Să fi pornit cumva priveghiul, cum se întrebase C.C.Giurescu[5], acest ritual creştin atestat la noi uneori în formă pagînă şi desfăşurîndu-se după un scenariu fix chiar şi în timpul nostru (Vrancea, Săpînţa ş.a.), cu măşti şi cu o nemaiîntîlnită nepăsare ironică faţă de defunct, din izvorul autentic al dacilor pentru care moartea era o strămutare binecuvîntată la Zamolxis?

Dar aici să remarcăm trăsătura fundamentală a creştinismului popular românesc : scepticismul său senin în faţa marilor probleme ale religiilor clasice, construit pe fundaţia unei experienţe religioase (şi nu numai feligioase) într-atît de complexe, încît a exclus orice vocaţie bigotă sau anatică. Probabil această trăsătură l-a determinat pe Mircea Eliade să numească „creştinism cosmic" acest „creştinism ţărănesc al românilor" şi să-l considere o „nouă creaţie religioasă" care, după intrepretarea sa, „pe de o parte [. . .] proiectează misterul cristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, neglijează elementele istorice ale creştinismului insistînd, dimpotrivă, asupra dimensiunii liturgice a existenţei omului în lume"[6]

Fenomenul se putuse observa chiar şi în pragul sec. XVIII, cînd mitropolitul Antim Ivireanul, într-o didahie rostită la Duminica Vameşului[7], acuza populaţia de necredinţă, („că noi credinţă nu avem"), de nepăsare faţă de normele limbajului religios („că ce neam înjură ca noi . . . de toate tainele sfintei bisearici"); dar sub exagerarea firească a înaltului ierarh trebuie să descifrăm doar o neîncredere a poporului în fastul dogmatic, un anume anticlericalism şi poate chiar un soi de dezabuzare izvorîtă dintr-o succesiune prea abundentă de influenţe nesimilare ori contradictorii, dintr-o neîncredere justificată în dogmele şi principiile atîtor forme religioase care s-au tot succedat aici într-o istorie bimilenară.

---

[5] *Istoria românilor*, ed. V-a, Bucureşti 1946, vol. I, p. 115.
[6] *De la Zalmoxis la Genghis-han*, ed. rom., Bucureşti 1980, p. 246.
[7] *O pere*, Bucureşti 1972 ,p. 25—26.

Ar fi utilă, în acest plan, o incursiune în paremiologie, căci se pot decanta destul de multe proverbe confirmînd afirmațiile noastre. Dar e suficient unul singur, care demonstrează atît scepticismul religios la care ne-am referit, cît și intruziunea politeismului în mentalitatea populară a unui teritoriu dominat de o religie oficială monoteistă : *un Dumnezeu dă și zece iau.*

Într-o acțiune lentă și îndelungată, populația rurală românească și-a elaborat deci o formă religioasă folclorică nepereche. Experiențele contradictorii care au obturat vechea religie a dacilor și a geților și care apoi au traversat necontenit noua religie generalizată, creștinismul, au determinat această populație să accepte—de la mozaicala religie romană pînă la riguros de simpla religie creștină—numai așa cum și atîta cît a crezut de cuviință. În asemenea mod a ajuns să se cristalizeze acest creștinism popular (sau „creștinism cosmic")— mai exact spus, o religie rurală a ciobanilor și plugarilor, încadrată formal, mimetic în creștinismul teologic, dar constituită într-un sistem religios de fapt autonom cu predominanță magică, într-o mitoreligie folclorică dintre cele mai originale.

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

RĂSPUNDEM LA ÎNTREBĂRILE PROPAGANDIȘTILOR ȘI CURSANȚILOR DIN ÎNVĂȚĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC

CE SÎNT SUPERSTIȚIILE?

Încă romanii numeau prin *superstitios-superstitionis* eresurile, practicile magice, exercițiile de tip religios, chiar credințele religioase. Etimologia însăși, dealtfel, îi atestă semnificația religioasă, *superstitio-superstitionis* venind de la *super*-deasupra, și peste și *stostare* —a sta (în picioare). Deci, etimologic *superstitio-superstitionis* ne îndreaptă către ceea ce stă sau este deasupra, către ceea ce este presupus a sta deasupra.

Dar romanii mai aveau pentru superstiție și cuvîntul *religio-religionis*, pe care, cu deosebire, îl întrebuințau cu sensul de *superstitio-superstitionis* cînd vorbeau de credințele religioase ale altora. *Natio dedito religionibus*, bunăoară, are mai degrabă acest înțeles : popoare supuse superstițiilor, decît popoare supuse religiilor.

Lucrețiu, marele poet-filosof al latinilor, aproape că nu mai distingea între *religio* și *superstitio* de vreme ce folosea primul termen pentru a numi atît religia, dar religia în sens generic și nu doar a cutărui sau cutărui popor, cît și superstiția. Astfel, poemului său filosofic *De rerum natura* (Despre natura lucrurilor) ia *religio* ca religie cînd evocă sacrificarea Ifigeniei ; în alt context însă, o înțelege ca superstiție.

Mai mult, poetul filosof roman explica *religio-religionis*, deopotrivă ca religie și ca superstiție, prin aceleași cauze, necunoașterea și teama : „Frica stăpînește pînă într-atît peste toți muritorii, fiindcă/ Jos pe pămînt și în ceruri, văzînd că de toate împlinite-s/ Făr-a putea adînci într-un chip oarecare pricina/ Gîndu-ncolțește în ei că zeească putere le face".

La rîndul lor, primii scriitori creștini au preluat înțelesul roman dominant al lui *religio-religionis* ca superstiție în scop polemic, pentru a respinge credințele vechi, „păgîne", dar și apologetic, de apărare a creștinismului. Căci, trecute în superstiție, asimilate cu eroarea absolută și rătăcirea totală, credințele tradiționale trebuiau să lase cuvîntul „religie" în exclusivitate pentru creștinism. Tertullianus, de pildă, își îndrepta cuvîntul împotriva împăratului Numa Pompiliu pentru a fi încărcat pe romani cu cele mai împovărătoare superstiții și denunța „zelul superstițios" care s-ar fi manifestat pînă și în spectacolele romane, „despre care știm că au fost plăsmuite din superstiție".

Rev. filos. *XXXI*, 4, p. 358—361, București, 1984

Minucius Felix (contemporanul lui Tertullianus, sfîrșitul secolului al II-lea—prima jumătate a secolului al III-lea) identifică fără ezitare religiile pre- și necreștine cu superstiția : „Ce rost, se întreba el, poate avea această religie care nu-i decît o superstiție?".

Iar Clement Alexandrinul, încă mai sever, socotește că „cele două piscuri ale neștiinței sînt necredința în Dumnezeu și superstiția". De aceea, ar trebui să „ne străduim în afara acestora".

Asimilarea superstiției cu ceea ce este necreștin avea să capete dimensiuni în plus în timpul evului mediu, cînd sînt respinse cu severitate, deopotrivă, practicile magice, mantice, vrăjitoria și toate celelalte credințe : iudaică, islamică etc. Respingerea însă este de pe poziții religioase, ceea ce trădează intoleranța creștinismului medieval, iar nu situarea sa într-o perspectivă esențial alta

Procedarea nu era însă numai creștină. Bunăoară, dacă pentru creștin islamul era *păgînitatea* și, ca atare, trebuia repudiat pe toate căile și prin toate mijloacele, pentru islamici creștinii erau *necredincioșii*, care, așa cum citim într-una din poveștile celor *O mie și una de nopți*, habar nu au de „bucuria cea de neprețuit a vieții". Dar, pînă la urmă, „toți necredincioșii au să vadă limpede cu cît este mai presus credința noastră (islamică), a dreptcredincioșilor, și au să purceadă și ei de bună voie înspre noi, așa cum se merge de la întuneric înspre lumină, de la ceea ce este de neînțeles înspre pricepere și de la ceea ce este cu neputință înspre ceea ce este firesc". Iar în altă poveste găsim că „dreptcredinciosul este ceva, fățarnicul este jumătate de ceva, iar necredinciosul este mai puțin de ceva". Respingerea, deci, era totală.

Acest sens al superstiției (prin urmare, ceea ce ține de altă religie) într-atît avea să se impună, încît va fi preluat chiar de libera cugetare modernă. Astfel, în articolul *Superstiție* din celebra *Enciclopedie franceză*, apărută în secolul al XVIII-lea, sub redacția lui Denis Diderot, putem citi că „superstiția este un cult religios fals, rău orientat, plin de spaime deșarte, contrarii rațiunii și ideilor sănătoase pe care trebuie să le avem despre ființa supremă".

Restrîngînd deci sfera de cuprindere a superstiției la ideile nesănătoase privitoare la „ființa supremă", autorul articolului, Cavalerul de Jaucourt, dincolo de acest fapt, îi face o descriere, în mare, încă actuală. Căci putem reține ideea legăturii dintre teamă și superstiție : „Superstiția este un fel de vrajă sau de putere magică pe care teama o exercită asupra spiritului nostru," ca și pe cea dintre superstiție și ipocrizie, falsul zel și interesul meschin : „Ignoranța lasă să pătrundă superstiția, ipocrizia o întreține prin ceremonii goale, zelul fals o răspîndește și interesul o perpetuează". Și încă, mai putem reține ideea legăturii dintre superstiție și fanatism : „Superstiția pusă în mișcare ajunge într-adevăr la fanatism", adică la „zelul orb și pătimaș care se naște din opinii superstițioase și îndeamnă la acțiuni ridicole, nedrepte și crude, nu numai fără rușine și fără remușcări, ci chiar cu un fel de bucurie și satisfacție. Fanatismul nu este, deci, decît superstiția pusă în mișcare".

Putînd să ducă la fanatism, superstiția este deci respinsă de luminiști prin program. Luministul român Gheorghe Șincai avea să întocmească chiar o lucrare specială de respingere a superstițiilor. Este vorba

de *Învățătura firească spre surparea superstiției norodului*, în care învățatul transilvănean urmărește un scop deopotrivă teoretic și practic. Luminist, el vrea să lumineze poporul, dar nu într-un sens abstract, de simplă culturalizare în sine. Șincai subordonează de fapt luminarea unei acțiuni bine conduse, astfel că de fiecare dată, după ce explică principiile învățăturii firești, atrage luarea aminte asupra superstițiilor care trebuie respinse din cutare sau cutare punct de vedere.

De pildă, se crede că nuiaua de alun tăiată în ajunul Sînzienelor, noaptea, cam între orele 11 și 12 ar avea puterea „de a arăta, la pofta vrăjitorului, unde se află vîne de metaluri sau comori în pămînt și carii oameni sînt ucigători și furi". Dar, obiectează Șincai, „zisa aceasta se împotrivește experienței, pentru că nuiaua aceasta și către locurile acelea se apleacă în care nici un metal nu se află".

Sau se mai crede că apa poate proba vinovăția sau nevinovăția vreunui pîrît cum că ar avea sau nu legături vrăjitorești cu diavolul. În urmare, „pre persoana pîrîtă o duce în biserică și, slujind liturghie, jura apa ca dînsa să-și arate toată puterea sa în descoperirea vinovăției persoanei ceii pîrîte. Apoi ducea persoana pîrîtă la apă, îi lega degetele cele mari de la mîini cruciș cu degetele de la picioare și o arunca în apă pe spate... Despre persoanele care se afundă în apă se credea că sînt nevinovate, iară despre celea care nu se afunda ci înota deasupra apei ținea că sînt vinovate și îndată le osîndea ca să ardă de vie". Dar „afundarea și înotarea oamenilor aci numai din întîmplare s-a făcut." Cei care, mai înainte de a fi aruncați în apă „de frică și de cutremur, de năcaz au suspinat din inimă și au tras adîncă suflare în sine... și-au înlesnit înotarea". Deci, faptul nu are nici o semnificație ascunsă și nu probează nimic altceva decît că învinuitul, din întîmplare, a reușit să evite groaznica pedeapsă a focului care urma aflării lui ca vinovat, cum, în cazul contrar, tot din întîmplare, n-a știut sau n-a fost în stare să evite o sentință, în fond, lipsită de orice temei. Încît, de la început și pînă la sfîrșit, această superstiție nu este decît „o nebunie" și, din păcate, nu inofensivă, ci profund păgubitoare, punînd în pericol vieți omenești. Ceea ce, dealtminteri, s-a și întîmplat adesea în cursul evului mediu, cînd se organizau frecvent asemenea supuneri la probă (ordalii) și în urma cărora au pierit atîția nevinovați.

„Nebunie" este și atunci cînd se socotește „că vîntoasele cele mai cumplite de dracu se stîrnesc". Superstițioșii „povestesc că dracul pe vremea vîntoaselor se îmbracă în haine roșii" și, în deplină cooperare cu oameni pricepuți la vrăjitorie, ar deslănțui stihiile. Dar care închipuire „este mai de rîs" și care aduce mai mare pagubă „și stricare tinerilor care mult se înșeală cu istorii de acestea?".

Superstițioșii își mai închipuie că „într-o casă de bolnavi lumina arde mai slab și mai încet" pentru că „bolnavul din casă nu va mai trăi mult" și tot așa mai cred că incendiile s-ar stinge „prin niște ceremonii și mormăituri deșerte". Dar cum se face că superstițioșii înșiși nu pot să-și apere de foc „căsile și olaturile" lor într-un incendiu?

La fel se mai identifică semne supranaturale și intenții divine în aproape toate fenomenele cerești: în răsăritul și apusul soarelui, în căderea de meteori, în curcubeu etc. De pildă, ceea ce se vede cîteodată „pre

lîngă lună", „un cerc mare", superstițioșilor li se pare a fi un semn divin, cînd, și de data aceasta, nu avem de-a face decît cu un fenomen natural, întru totul explicabil prin cauze naturale.

Exemplele date de marele cărturar luminist sînt încă mai multe și la cele ale lui s-ar adăuga altele mai simple ori mai complicate, mai puțin dăunătoare sau în mai mare măsură potrivnice mersului firesc al lucrurilor, al minții omenești și al faptelor umane.

Dar dincolo de toate acestea, dincolo de toate exemplele care s-ar mai putea aduce, concluzia lui Șincai privitoare la caracterul profund dăunător pentru viața omenească normală a superstițiilor rămîne ca un adevăr sigur.

Tot astfel mai poate fi socotită și concluzia privitoare la o anume identitate dintre poziția credinciosului și cea a superstițiosului. „Cît de mare este nebunia creștinilor acelora carii vreau să împedece aprinderile cele mai groaznice prin niște cuvinte care fără temei le întrebuințează ei din Sf. Scriptură spre stingerea focului...", exclamă Șincai. Ce-i drept, luministul transilvănean, întrucîtva asemenea enciclopediștilor francezi, se ferește să pună în identitate absolută religia și superstiția. Nu este exclus ca rezerva sa să fi venit din chiar atitudinea adesea potrivnică a bisericii față de credințele și practicile superstițioase. Bunăoară, condamnarea extrem de severă în tot timpul evului mediu și al Renașterii a vrăjitoriei. Dar nu trebuie să lăsăm de o parte faptul că unor supsertiții le erau opuse altele. Proba apei, de care a mai fost vorba, o superstiție adică, era folosită pentru descurajarea alteia, vrăjitoria. Respingerea unor superstiții, în fond, nu este decît un caz particular al intoleranței interreligioase. Încît, la fel cum în respingerea creștină a politeismului, de pildă, nu trebuie să vedem o poziție atee, nici în atitudinea bisericii față de unele superstiții nu putem bănui ascunsă libera cugetare. De aceea, dacă dintr-o perspectivă religioasă sau alta superstiția este socotită absurdă, nu înseamnă că acesteia din urmă i se diminuează ori i se ia condiția religioasă. O religie poate să respingă acele superstiții care vin din alte religii ale altor timpuri sau pentru că, deși tot de inspirație religioasă, i se opun. Providențialismul divin, de exemplu, poate fi stînjenit de acele superstiții în conformitate cu care „semnele" reprezintă un fel de avertismente față de ceea ce urmează să se întîmple. Ochiul care se bate, pisica ce taie calea, sarea ce este vărsată și altele asemenea sînt în fond semne profane înzestrate însă cu o semnificație ocultă. Or, prin condiția lor totuși profană, ele par a limita predestinismul divin și providențialismul, locuri comune în religiile lumii. Par a le limita, chiar le limitează pentru că prin ele, prin semne adică, omul se încredințează că i se prevestește ceva anume, ceea ce poate să oprească sau să întîrzie împlinirea „ursitei". În timp ce în reprezentarea religioasă destinul apasă implacabil, iată că „semnele" dau „șansa" abaterii omului de la fatalitatea lui.

Așa încît, în măsura în care sînt respinse de către o religie sau alta, respingerea este făcută numai întrucît ele contravin propriilor superstiții și nu pentru că ar ieși din sfera de cuprindere a credințelor și practicilor religioase.

Gheorghe Vlăduțescu

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv :

MIRCEA FLORIAN

RECESIVITATEA CA STRUCTURĂ A LUMII

Vol. I

BUCUREȘTI, EDITURA EMINESCU, 1983, 534 p.

Participă :

ION GOIAN

A. BOERU

RECESIVITATEA CA PRINCIPIU AL RECONSTRUCȚIEI FILOSOFICE

DE

ION GOIAN

Nu demult, a trecut aproape meteoric prin librării o nouă carte apărută în colecția „Biblioteca de filosofie a culturii românești" (colecție care începe să se recomande drept una dintre cele mai interesante inițiative editoriale ale ultimilor ani). Cartea este intitulată *Recesivitatea ca structură a lumii* (vol. I) și aparține eminentului filosof și profesor care a fost Mircea Florian.

Mircea Florian (născut în 1888) face parte din ceea ce am putea numi, cu un termen împrumutat de la E. Lovinescu, „a doua generație postmaioresciană" (în prima generație ar intra, în primul rînd, C. Rădulescu-Motru și P. P. Negulescu). Fără a fi propriu-zis un maiorescian, Florian ne evocă, poate mai mult decît alți colegi de generație, ceva din rigoarea intelectuală, din erudiția exactă și chiar din caracterul rectiliniu care îl definesc în ochii posterității pe Maiorescu. Faptul se explică, evident, prin aceea că, atunci cînd Mircea Florian pășea pentru întîia dată pe treptele Facultății de filosofie a Universității bucureștene, prestigiul inițiatorului *Junimii* era consolidat nu numai în domeniul esteticii literaturii, dar și în sfera mai largă a culturii filosofice și impunea ca model unor personalități în formare. Prin generația lui Florian, se vede, dealtfel, că efortul criticului junimist în direcția analizei riguroase a conceptelor, dar și modernizarea judicioasă a învățămîntului românesc nu au rămas fără ecou. „Junimea" condamnase o anume oratorie sterilă, rodul de obicei al unei formații juridice, și reușise a ridica prestigiul unor discipline ideologice ca istoria și filosofia.

Esența maioresciană a spiritului lui Mircea Florian reiese, dealtfel, din liniile generale ale activității sale filosofice. De la teza de doctorat, *Der Begriff der Zeit bei Bergson*, pe care o va susține în Germania cu J. Rehmke și pînă la ultimele sale lucrări, Florian va fi partizanul unui realism filosofic care nu refuză speculația intelectuală, pasiunea construcției filosofice, dar își impune a o păstra pe aceasta „în marginile adevărului". O bună definiție a propriei atitudini a dat Florian însuși în titlul volumului său apărut în 1944: *Reconstrucție filosofică*, sintetizînd o activitate publicistică în domeniul fundamentelor filosofiei de 15 ani (1923—1938).

Noțiunea de *reconstrucție*, spune Florian în prefața acestui volum, trebuie înțeleasă prin raportare la două extreme (legate, am putea adăuga noi, *recesiv*, așa cum vom vedea îndată). Pe de o parte, reconstrucția presupune o activă căutare a fundamentelor

și a permanențelor filosofiei, o anume intuiție că originalitatea absolută este în filosofie un cuvînt lipsit de sens. Pe de altă parte, reconstrucția filosofiei înseamnă și efortul spiritual de a împinge înainte cunoașterea, de a smulge păienjenișul baroc al „superstițiilor" și al „idolilor" (de care vorbea Bacon) spre a degaja liniile majore ale edificiului reflecției filosofice.

Se vede îndată că această poziție intelectuală (care se va regăsi în întreaga operă a lui Florian) implică un punct de vedere *realist*, ceea ce în filosofie înseamnă în primul rînd, primatul dimensiunii ontologice asupra gnoseologicului. De aceea, s-ar putea crede, Florian a simțit în repetate rînduri nevoia de a se întoarce la Kant (nu, însă, în spiritul formulei neokantiene *Also muss auf Kant zurückgegangen werden*: „Trebuie, deci, să ne întoarcem la Kant", care pare a mărturisi o anume neîncredere în puterea spiritului filosofic de a depăși punctul de vedere criticist). Atitudinea lui Mircea Florian, de la studiul despre Kant din *Istoria filosofiei moderne* publicată de Societatea română de filosofie (vol. II, 1938) pînă la studiul (publicat de N. Gogoneață în Mircea Florian, *Scrieri alese*, 1968) *Elemente viabile în filosofia lui Kant*, va presupune dealtfel o foarte nuanțată valorizare a kantismului ca *problematică* și ca *soluție* filosofică. O parte însemnată a operei lui Florian este, deci, o lectură a filosofiei contemporane din perspectiva unei atente critici a filosofiei lui Kant.

Recesivitatea ca structură a lumii înseamnă, însă, mai mult decît o sinteză a activității anterioare. Descoperim aici, cum spune nu fără o anume melancolie Florian însuși, o „a doua (și *ultimă*, putem, din păcate, adăuga acum) navigație" - *deúteros ploûs*, după o vorbă a lui Platon. Părăsind (oarecum) Scylla și Charibda problemei kantiene, Mircea Florian ocolește în această lucrare a maturității sale filosofice plenare, Atlantida structurii conceptuale a gîndirii umane. Este aici o lectură a istoriei filosofiei din perspectiva deschisă încă de Aristotel (către care s-a îndreptat interesul lui Florian în ultimii ani de viață), o analiză categorială unică, pînă în prezent, în cultura noastră filosofică.

Din această perspectivă, antinomiile kantiene care par a fi stimulat și pe Eminescu care proiecta — după anume presupuneri — un doctorat la Berlin în marginea antinomiilor; de aci, ceva a trecut și în nuvela *Sărmanul Dionis*) primesc o nouă înfățișare pentru Mircea Florian. Cele patru antinomii cunoscute din *Critica rațiunii pure* (*finit-infinit*; *simplu-compus*; *cauzalitate-libertate*; *trandescendent-imanent*; evident, redăm aici extrem de schematic cele patru „conflicte ale ideilor transcedentale" de care vorbea filosoful de la Königsberg) nu mai sînt interpretate acum — în lucrarea *Recesivitatea ca structură a lumii* — în sens kantian ca dovada caracterului limitat al intelectului uman, ci devin într-o măsură paradigma unei alte abordări a structurii categoriale a rațiunii umane. Cheia acestui nou punct de vedere este conceptul de *recesivitate*.

Ce înseamnă recesivitate? Ca orice concept filosofic pe care se construiește un întreg sistem, acesta este un termen greu de definit. În orice caz, prin analiza recesivă putem ieși dintr-o falsă (după Florian) dihotomie filosofică; monism sau dualism (fiecare dintre acestea implicînd, după filosoful român, anumite dificultăți majore). Mai precis, Mircea Florian presupune că prin analiza recesivă se poate reconstrui un dualism eliberat de consecințele unei anume indecizii fundamentale în care se vede antrenată rațiunea datorită *isosteniei* și *isolimiei* — deci echivalenței de *putere* și de *valoare* — în care se găsesc cei doi termeni ai dualismelor „clasice".

Nu este aici locul de a intra în analiza disputei, vechi cît și filosofia însăși, dintre monism și dualism. Probabil, preferința pentru un tip sau altul de constructivitate filosofică ține de aspectele cele mai profunde ale temperamentului unuia sau altuia dintre gînditori, dar și de anumite trăsături ale epocii. Un secol înclină mai hotărît spre umanism, altul acceptă dualismul ca fiind o soluție mai rațională. O autoare, Simone Pétrement (pe care Florian o cunoaște și o citează) consideră că „filosofia se trezește totdeauna printr-o teorie de aparență dualistă, în vreme ce sistemele moniste vin totdeauna mai tîrziu, ca o formă de împăcare și, într-o măsură ca un semn de decadență" (*Le dualisme chez Platon, les gnostique et les manichéens*). Prin temperament, Florian este adeptul unui decupaj filosofic dualist; epoca noastră, însă, înclină spre monism, ca o mai hotărîtă tăiere a nodului gordian al filosofiei. De aceea, *Recesivitatea* ... lui Florian apare ca un punct de vedere foarte original. „Spre deosebire de vechiul dualism, care admitea un singur dualism sau un dualism dominant, noul dualism — în accepția cu totul aparte a acestui cuvînt — constată existența mai multor dualisme recesive ... Consemnăm că recesivitatea nu înseamnă că al doilea termen este dedus din primul ca și cum finitul ar fi derivat din infinit sau infinitul din finit, multiplul din unul sau unul din multiplu", precizează Mircea Florian.

Așadar, constatarea recesivității unor concepte filosofice ar însemna evidențierea unui anume raport specific care leagă doi termeni, unul *dominant*, primar, de altul secund, *recesiv*. Cei doi termeni ne sînt însă dați împreună. Se știe încă de la Heraclit că lumea se manifestă prin perechi de contrarii. Așa cum spunea un filosof antic, „natura ...

năzuiește spre contrarii; prin ele și nu prin cele asemănătoare, înfăptuiește ea concordanța" (Pseudo-Aristotel, *De mundo*). Nu există nou fără vechi, bine fără rău etc. Constatînd aceste opoziții, gîndirea este obligată să dea seamă de temeiul lor, ceea ce presupune un anume număr de soluții filosofice. Sînt acestea calități primare ale lucrurilor? Atunci relația dintre ele presupune o anumită ordine a lumii, o anumită armonie prestabilită sau, heraclitean, lupta dintre acestea (deci contradicția care impune dezvoltarea, devenirea, cum va constata Hegel). Dacă, dimpotrivă, presupunem că ar fi vorba de calități secundare, impuse de structura rațiunii umane însăși, înclinăm spre soluția kantiană, care constată că intelectul funcționează prin opoziții, care vor fi armonizate la un nivel superior (acea *Vernunft* kantiană care se traduce, de obicei, prin *rațiune*). Sau, în sfîrșit, cum se întîmplă la unii filosofi mai noi, decretăm că lumea este contradictorie și irațională, *tragică* în însăși substanța ei (și atunci valorizăm *omul*, ca fiind singurul factor care tinde spre armonie, negînd semnificația filosofică a ontologiei, în fond).

Da, va spune Florian, însă acestea sînt soluții filosofice impuse de anumite presupoziții implicite, care trebuie la rîndul lor analizate. Are dreptate Hegel să creadă că opoziția evoluează indubitabil spre contradicție? Au alți gînditori dreptul să prespună că termenii în relație dualistă sînt isostenici, de putere egală? Noul și vechiul, ca să reluăm un exemplu de mai sus, pot fi situate pe același plan? Omenirea a încercat, de cîteva mii de ani, să analizeze această problemă — aparent simplă — fără a ajunge la o concluzie. Vechiul sau noul domină în lume? *Nil novi sub sole* spunea încă Ecclesiastul, și cu el, aproape întreaga gîndire a antichității. Dimpotrivă, astăzi sîntem mai înclinați ca oricînd să credem că trăim în fiecare clipă altceva, o aventură unică și irepetabilă. Se pot aduce argumente într-un sens și în altul. Mircea Florian însă, încearcă să ne convingă că însăși problema, astfel pusă, este greșită. Noul și vechiul sînt, fără îndoială, aspecte reale ale lumii. Dar ele nu stau în poziție absolut echivalentă, căci noul este dominant, iar vechiul (repetarea) reprezintă aspectul *recesiv*. *Noutatea domină existența*, susține Florian, deaorece fără ea n-ar exista schimbare și am trăi într-o lume cenușie. Dar noutatea însăși nu e posibilă fără o anume repetiție, fără o oarecare revenire a fenomenelor, căci altfel lumea ar fi perfect irațională, fără posibilitatea orientării. Să ne închipuim că am scrie o pagină inventînd la fiecare cuvînt un nou alfabet: orice comunicare ar fi, evident, imposibilă.

Dominante și recesive sînt, așadar, aspectele lumii care ni se prezintă sub forma unor perechi de contrarii. Recesive (de la *recido*, „a veni pe urmă" — spune Florian —, deși am putea propune — cel puțin în cazul de față — și o altă etimologie; *recedo*, „a se retrage", „a sta în planul secund", *senes in otia recedunt*, "bătrînii se retrag într-o viață liniștită" — Seneca — cf. și G. Guțu, *Dicționar latin-român*, 1983) sînt, deci acele laturi ale fenomenelor care vin să structureze, în relație însă cu aspectele dominante, modalitățile de manifestare ale existenței, ale ființei (ca termen derivat de la *a fi*). Prin urmare, Florian ne propune o listă de *categorii* în sensul aristotelic al termenului, prin care deci putem gîndi individualul (despre aristotelism ca filosofie a individului, v. și recenta lucrare a lui Gh. Vlăduțescu, *Modernitatea filosofiei aristotelice*). Într-un sens foarte cuprinzător, concepția dezvoltată în *Recesivitatea ca structură a lumii* este o filosofie a experienței (așa cum este, în fond, și aristotelismul; cf. și Pierre Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote*), marcînd deci continuitatea cu lucrările anterioare ale lui Mircea Florian. Însă punctul de vedere exprimat aici este mai general.

Fără îndoială, ar fi imposibil să epuizăm în cîteva pagini lista, măcar, a dualismelor pe care le discută Mircea Florian în lucrarea sa. Pe rînd, perechi de opoziții recesive sînt prezentate foarte analitic, constituind de fapt mici monografii ale mai tuturor problemelor pe care și le-a pus gîndirea filosofică de-a lungul istoriei sale. Intrată în circuitul lecturii, prin meritul incontestabil al editorilor (N. Gogoneață și Ioan C. Ivanciu), dar și al soției filosofului, Angela Florian, depozitara manuscrisului, lucrarea va cunoaște desigur o carieră, pe care i-o prevedem de acum strălucită, în cultura noastră filosofică. Volumul al doilea, a cărui apariție editorii o anunță în documentatul studiu introductiv care însoțește volumul de față, pare a conține analiza recesivității mai ales în viața socială și în cultură. În aceste pagini, încărcate desigur de aluzii la întreaga experiență de viață a gînditorului nostru, vom putea descifra luminile și umbrele unei existențe umane închinate filosofiei într-un secol dintre cele mai agitate și mai indefinibile. Prin urmare, asupra sistemului în întregul său nu ne putem pronunța încă; putem însă scoate cîteva concluzii provizorii din acest volum, în care Mircea Florian își definește scopul și metoda demersului său, sau ceea ce am putea denumi într-un cuvînt, *stilul* filosofic.

Am fixat mai sus maiorescianismul ca punct de plecare al operei lui Florian. Deși faptul pare incontestabil, el nu definește decît o latură a viziunii sale. Mai greu de remarcat la prima vedere, dar nu mai puțin prezentă în fond, este și cealaltă latură a filosofiei lui Florian, o ambiție constructivă

și o voință a sintezei prin care putem lega opera sa de anumite permanențe ale culturii noastre filosofice. Este o mai veche preocupare a gînditorilor români aceea de a construi filosofic prin integrarea diversității aspectelor lumii într-o ierarhie a dualităților, deducînd totodată de aici o anume filosofie practică. Așa, Dimitrie Cantemir pare a anticipa ceva din ideea recesivității atunci cînd analizează relația dintre universal și contingent („viața universală, cu toate că dă și anexează pe toate la toate, totuși nu se unește substanțial cu lucrurile" etc. — *Sacrosanctae...*, trad. Locusteanu; cf. și Dan Bădărău, *Filosofia lui D. Cantemir*). Universalul este, cum ar spune Florian, *recesiv* la Cantemir. De aici, însă, apare și cealaltă idee, în ordinea filosofiei practice: dualismul îi servește lui Cantemir pentru a salva posibilitatea unei etici (încă înlăuntrul moralei creștine) și a unei antropologii bazate pe analogia microcosm — macrocosm: „Pre tine macrocosmos, pre mine microcosmos mă cheamă. Tu ești rotundă, eu sînt rotund" se adresează Înțeleptul către Lume.

La fel de sugestivă ar putea fi o altă trimitere. Așa cum, construindu-și dualismul pe ideea „echilibrului între antiteze", Heliade va distinge între dualitățile „naturale" și cele „monstruoase" (va deosebi, prin urmare, cum procedează și Florian, *contrarietatea* și *contradicția*) pentru a dezvolta o viziune asupra istoriei în fond rațională și optimistă, la fel Florian va deduce din conceptul de recesivitate o antropologie caracteristic raționalistă. Aspectul dramatic al culturii (și al istoriei) umane este explicat nu prin tragismul unei dialectici inevitabil alienante, ca la Hegel, ci mai degrabă ca o eroare de perspectivă, ca un defect de autocunoaștere. Anume, „cu toată rîvna de a găsi pretutindeni unitatea, omenirea a sfîrșit prin a fi în cele din urmă dezamăgită, fiindcă și-a închipuit că unitatea domină existența și conștiința, în timp ce, în realitate, ea este un factor recesiv, adică este rezultatul unei lupte continue cu multiplul" (p. 101).

Implicit, Florian ia atitudine în fața problematicii existențialiste, cu referire (p. 136 ș.a.) la Heidegger. Dealtfel, este impresionant să constatăm că bibliografia folosită de autorul *Recesivității* ... merge pînă la lucrările cele mai noi în epocă și analiza acestora (sîntem în deceniul al șaselea!) nu suferă nici de îngustime și nici de un anume provincialism specific epocii. Obiecțiile sale la adresa existențialismului ni se par și astăzi substanțiale: în primul rînd, absolutizarea unor noțiuni prin natura lor corelative, ca *existență* și *neant*, ruperea deci a unor raporturi recesive.

În fine, Mircea Florian mai trebuie analizat și din perspectiva limbajului său filosofic, a expresivității scriiturii sale (ne-am putea referi la Samuil Micu, din nou la Heliade precum și la L. Blaga și C. Noica). Deși ma riguros în invenția verbală decît autorul *Spațiului mioritic*, Florian scrie la dictarea unei mari tensiuni interioare: „Recesivitatea este factorul tulburător, neliniștea lumii, asimetria cosmosului" (p. 75); „lupta cu opoziția (logică — n.n. I.G.) marchează cu o dîră roșie de sînge calea istorică a filosofiei" (p. 84); o anume expresie „are seducțiile strălucirii neadevărate" (p. 115—116) etc.

Recesivitatea ca structură a lumii este, deci, un eveniment editorial major, prin care filosofia românească își afirmă încă o dată strălucirea și, de ce n-am spune-o, puterea de a interesa nu numai un public restrîns de specialiști, dar și un mare număr de cititori.

RECESIVITATE ȘI METAFIZICĂ

DE

A. BOERU

Pentru Mircea Florian filosofia este o „disciplină fundamentală" (*Recesivitatea** ..., p. 45) la fel ca și pentru profesorul său Johannes Rehmke, autor, printre altele, al unei lucrări ce se numește *Philosophie als Grundwissenschaft*.

* În continuare trimiterile la această lucrare se vor face numai prin indicarea paginii.

Urmărind un gînd formulat încă în *Cosmologia elenă* (1929) şi anume că „trebuie să descoperim o axă nouă filosofică, un element pozitiv mai rezistent" (*Cosmologia* ..., p. 4), Mircea Florian îşi propune în *Recesivitatea* ... „de a lumina subsolurile gîndirii omeneşti" (p. 42), adică, altfel formulat în *Cosmologie*, „de a lumina subsolul, «subconştientul» filosofiei". Pentru aceasta propune o analiză critică a dogmelor în filosofie, — adică a supoziţiilor, a prejudecăţilor „a căror valabilitate, contrar unei credinţe răspîndite, departe de a fi axiomatică, e cauza că munca filosofiei a fost o pînză a Penelopei" (*Cosmologia* ..., p. 3) — şi simultan o *reconstrucţie filosofică* întemeiată pe recesivitate înţeleasă ca structură fundamentală care menţine relaţia *Unu-Multiplu* în tensiune, nereducînd un termen la altul pentru a întemeia şi explica lumea. Tot în *Cosmologia elenă* filosoful român afirma cum că „Metafizica este doctrina Unului mascat de pluralitatea schimbătoare a individualului perceptibil" (p. 10), acest Unu, atît de căutat, fiind rezultatul faptului că „unitatea omenească este proiectată *spontan* în lume" (*Cosmologia* ..., p. 7) prin intermediul limbajului care este „o metaforă antropomorfică zvîrlită asupra cosmosului" (*Ştiinţă şi raţionalism*, în *Scrieri alese*, Edit. Academiei, 1968, p. 99). Metafora se solidifică în dogmă care are un dublu caracter: *fapt* şi *mit*, adică e o „interpretare a faptelor sub directa inspiraţie a miturilor" (*Cosmologia* ..., p. 10), problema ce se pune fiind aceea a demitizării pentru a lăsa faptele să se organizeze conform propriei lor naturi, care nu e contradictorie, întrucît sînt *limite* adică individuale purtătoare de general, avînd independenţă ca fiind individuale şi dependenţă întrucît sînt purtătoare ale generalului. Avem deci de-a face cu o structură, ce face posibil atît individualul (independenţa) cît şi generalul (dependenţa) şi e recesivitatea.

La pagina 111 a lucrării Florian afirmă: „ ... generalul în nici o sferă de existenţă nu este independent, ci este legat structural de individual" şi tocmai această legătură structurală, această *structură*, aici exemplificată, este cheia lucrării, pentru că ceea ce îl interesează pe autor nu este *supoziţia unităţii*, prejudecata ce se întemeiază pe valorizări spontane, necritice, ci structura ontologică fundamentală care face posibilă lumea ca „relaţie de acţiune *mijlocită*" (p. 53). Unitatea (esenţa) este *bine temperată* de relaţie, cu care este legată structural, ca *expresie* a recesivităţii înţeleasă ca structură a termenilor în care unul are primat existenţial iar celălalt semnificaţie existenţială mai înaltă. Astfel, prejudecata unităţii, ce-şi are obîrşia într-un anumit mod de a face filosofie, reducţionist şi deductiv, este înlăturată pentrucă însăşi unitatea este unul din termenii pe care structura fundamentală îi generează în raport cu relaţia.

Recesivitatea se prezintă ca o „posibilitate organizată" (C. Noica, *Eminescu* ... p. 159), ca o structură sau, pentru a spune ca Eminescu, ca un Arheu. Pentru filosoful român „esenţial pentru cercetarea filosofică este să ştim precis ce înseamnă raportul de contradicţie" (p. 94) dar, spre deosebire de Hegel care, pentru *„ieşirea din contradicţie"* (p. 80) introduce devenirea, aceasta nefiind contradictorie, Mircea Florian parcă se suprapune cu un gînd eminescian notat pe marginea traducerii din *Critica raţiunii pure* şi citat de Constantin Noica în introducerea la *Lecturi kantiene* (Edit. Univers, 1975, p. X): „Representaţia e un ghem absolut unul şi dat simultan. Resfirarea acestui ghem simultan e timpul şi — esperienţa. Sau şi un fuior din care toarcem firul timpului, văzînd numai astfel ce conţine. Din nefericire atît torsul cît şi fuiorul ţin într-una Cine poate privi fuiorul abstrăgînd de la tors, are predispoziţie filosofică"; el se abstrage de la tors şi priveşte fuiorul, raportul de contradicţie devenind astfel de contrarietate sau, dacă ar fi să spunem ca Hegel, se rezolvă în *temei*, în structura căruia se pozitivează ambii termeni. Pozitivarea decurge din privirea faptelor ca limite, care sînt contrare — *situare* a generalului *întru* individual — şi nu contradictorii, pentru că contradicţia apare la nivelul limbajului şi acesta nu fixează cunoaşterea decît controlat de gîndire („Disciplinarea limbajului e cheia ştiinţei şi a filosofiei", cf. *Ştiinţă şi raţionalism*, p. 101); cunoaşterea e o descripţie, spune tot aici filosoful român, deci o situare, o *topologie*, întrucît pentru a da seamă de individual, *„locul* e principiul individualizării" (*Cosmologia* ..., p. 69).

Negaţia hegeliană se pozitivizează devenind limită, totul fiind privit pe orizontală şi nu pe verticală. Îl interesează *fuiorul* şi nu *torsul* pe Mircea Florian, acesta devine posibil datorită structurii fundamentale. Aceasta înseamnă punerea cauzalităţii — ca „legea cea mai generală a realităţii" (p. 55) — la locul cuvenit, avînd „un caracter derivat dintr-o structură ontologică şi nu un caracter primordial, cum nu este nici o modalitate" (p. 400) şi mai înseamnă apelul la interpretarea structurală pentru a pune în evidenţă structura ontologică fundamentală care este recesivitatea.

Aici se află noutatea adusă de Mircea Florian care constă, în primul rînd, în găsirea unui mod propriu de a fi al filosofiei, adică interpretarea structurală care acceptă dualitatea recesivă ca dat, ca structură ontologică fundamentală. Vechiul mod de

a face filosofie, care se interesa numai de general, pierdea din vedere faptul că acesta, generalul, se află într-o legătură structurală cu individualul, și-l considera ca singur demn de interes tocmai pentru că avea o semnificație existențială mai înaltă, căzînd astfel în abstracție, pierzînd universalul concret, singurul de care filosofia trebuie să dea seamă (cum ar spune Hegel) și care nu este altceva decît *expresie* a structurii ontologice fundamentale. Știința este despre universal, spune Aristotel pe bună dreptate, filosofia e a universalului concret, pare a spune Hegel, a desfășurării, dar Florian îl contrazice întrucîtva: filosofia e a structurii ontologice fundamentale ce se *exprimă* în concret ca legătură structurală a noțiunilor limită.

Rareori filosofia s-a ridica pe propriile forțe pentru a stăpîni domeniul ce-i aparține de drept, situațiile ancilare — față de religie sau față de știință, mai nou — ducînd la asimilarea de modele străine ei, care nu fac altceva decît să genereze scepticism și neîncredere în necesitatea demersului filosofic. Mircea Florian pune în evidență atît specificitatea demersului filosofic față de cel al științei — cauzalitatea fiind un caracter derivat dintr-o structură ontologică — cît și recesivitatea filosofiei, adică semnificația existențială mai înaltă a acesteia față de celelalte manifestări ale spiritului (știință, artă etc). Întrucît trebuie să dea seamă de această structură ontologică fundamentală din care este derivată cauzalitatea, filosofia are și primat existențial în raport cu celelalte manifestări ale spiritului, ceea ce pune cu și mai multă acuitate problema eliberării de situațiile ancilare.

În istoria filosofiei ar putea exista un corespondent al momentului Mircea Florian, dar, din păcate, neîmplinit; acesta ar fi Descartes, care distinge între *substanța corporală* și *substanța gînditoare*, adică între două contrarii ca extreme ale aceluiași gen (substanța) care nu au un al treilea termen unificator, o sinteză, însă tot cu el filosofia ia cale „geometrică" (Spinoza), ca metodă, improprie pentru că e a *întinderii* și numai a ei și aceasta pentru că, atunci, filosofia se afla în cumpănă, între două situații ancilare, una pe care tocmai o părăsea, pentru a o regăsi în idealism, alta în care tocmai intra pentru a culmina în pozitivism. Kant reprezintă momentul în care *substanța gînditoare* se întoarce, ca reacție, numai asupra sa, pierzînd substanța *corporală* în negura lucrului în sine, găsind în schimb numai aparențe.

Analizînd structura recesivă, Mircea Florian situează ontologic atît semnificatul (primatul existențial), cît și *semnificantul* (semnificație existențială *mai înaltă*) ca *structură expresivă*, transcendentală care se regăsește în orice dualitate analizată dar nu se reduce la nici una, toate fiind *expresii* ale ei. *Situarea*, ca demers ontologic, cere o hermeneutică a situației de vorbire (Habermas) — interpretarea unei structuri — pentru o bună stăpînire a performativului (J. L. Austin), adică pentru degajarea demersului de antropomorfism. A situa înseamnă a avea loc, e funcție a firii pentru a *în*-ființa (ar fi interesantă o analiză a verbului auxiliar *a avea* în corelație cu *a fi* și *loc*; nu poate fi dacă nu are loc. A avut loc, adică s-a petrecut; va avea loc — se va petrece; are loc — se petrece. Vezi Heidegger și C. Noica) și, din acest punct de vedere, cartea lui Mircea Florian e un tratat de ontologie, o meta-fizică, căutătoare de temei, putînd fi comparată ca stil și demers cu ceea ce ni s-a transmis de la Aristotel, dîndu-i-se acest nume. Această situare căutare a locului, ca structură a firii și ființei poate fi regăsită tot la Stagirit, în *Fizica* (piatra tinde spre locul ei pentru că e piatră și ca împlinire) și, ca să folosesc o expresie a lui Constantin Noica, generează *precaritatea* ființei, termen folosit și de Mircea Florian pentru a arăta că, în cadrul structurii recesive superioritatea existențială a termenului ce vine pe urmă „este plătită prin poziția recesivă, iar uneori prin ceea ce s-a numit precaritate, primejduire" (p. 72); este pusă astfel în evidență *„inegalitatea logică a celor doi termeni ce constituie antinomia ... Raportul de prioritate nu este temporal, ci este logic atemporal"* (p. 70). („Peste mode și timp/ Olimp" — cum spune Ion Barbu). Această structură este un ghem simultan — „cei doi termeni sînt simultani, în simbioza ontologică ..." (p. 70) — și se întemeiază, ca *absolut unul și dat simultan*, pe cum am arătat, primatul existențial al primului termen și semnificația existențială mai înaltă a celui de al doilea, pe caracterul său *transcendent*, termenul dominant fiind factorul *imanent* (p. 293); se exprimă astfel disimetria ontologică sau, cum spune în alt loc autorul, „recesivitatea este factorul tulburător, neliniștea lumii, asimetria cosmosului" (p. 75), care face posibilă desfășurarea, intrarea în devenire, care astfel nu mai este ieșirea din contradicție, cum era pentru Hegel, printr-o transcendență *verticală*, care se opune abisal imanenței (p. 293), ci *experiența* care, la Mircea Florian, are o „structură ambivalentă", străbătută fiind de „dualisme care țin treaza reflexia" (p. 75). Această structură ambivalentă a experienței este generată de structura ontologică fundamentală, experiența fiind co-extensivă cunoașterii, iar gîndirea o clarifică (p. 250); deci, gîndirea, prin inermediul structurii ambivalente a experienței, ajunge la structura ontologică care, cum am văzut, este recesivă. Cunoașterea și experiența fiind coextensive și întrucît cunoașterea „are ca scop *să situeze fiecare obiect la locul cuvenit* (s.ns. — *A.B.*),

împiedicînd confundarea, amestecul planurilor existențiale, cu ajutorul imaginației sau al limbajului ... " (p. 244), structura ontologică este atît un plan existențial limită cît și o situare la locul cuvenit a termenilor coexistenți care o alcătuiesc și la ea se poate ajunge, cum face Florian, printr-o critică a imaginarului și a limbajului („ca ansamblu de semne", p. 252 cu semnificație) care „nu este posibilă fără gîndire" (p. 252). Critica e reprezentată de confruntarea cu mai toate curentele filosofice care, puse în fața structurii ontologice, își descoperă partea de imaginar sau de hipostaziere prin limbaj care ocultează structura și e „trecerea de la obscur la clar", nemodificînd „întru nimic obiectul însuși, în schimb modifică adînc conștiința". Critica e totuna cu gîndirea și experiența, fiind singura care se regăsește în ambele, este coextensivă experienței prin cunoaștere și gîndirii prin această *trecere* de la obscur la clar care modifică conștiința ce este „o *știre* «întru sine» despre ceea ce se petrece «în afară de sine», pentru *a acționa* (s.ns.) atît «întru sine» ..., cît și «în afară de sine» ... " (p. 465). Faptul că aceasta, conștiința, este o știre ... pentru *a acționa*, întru și în afară, îl determină pe Florian să suprime, ca falsă, opoziția interior-exterior, situînd omul printre celelalte existențe — întrucît existența înțeleasă ca „raport de acțiune" (p. 239) — acesta acționînd prin intermediul știrii, informației am putea spune, cantitatea și calitatea acesteia determinînd acțiunea sa în lume. Disimetria ontologică a structurii fundamentale se regăsește, la nivelul conștiinței, în informație care echilibrează la un moment dat asimetria cosmică printr-o simetrie aparentă, prin *sensul* pe care subiectul, ca dat printre celelalte date, îl dă acestora (p. 226), ca *înțeles* și *direcție*. Dacă primul tinde să exprime simultaneitatea, direcția exprimă disimetria ontologică a structurii fundamentale. Asimetria e, spune gînditorul nostru, ontologică.

Există la Florian, în ceea ce privește concepția despre om, o viziune asemănătoare celei aristotelice din tratatul despre Categorii, unde omul, individul, este o substanță printre celelalte, dublată de un franciscanism, care se originează tot în opera aristotelică, plus iubirea ca funcție morală (cosmică la Francisc d'Asissi). Acest fapt nu trebuie să surprindă, este semnul oricărei metafizici și a proceda altfel înseamnă a renunța la cunoaștere pentru un antropocentrism îndoielnic cu finalitate antropomorfică — obstacol epistemologic întemeiat pe hipostaziere și fetișism. Avem aici o bună lecție de filsofie care se originează mai degrabă într-o viziune mitică asupra lumii, presocratică, care a fost simțită de Nietzsche și exprimată metaforic prin coexistența în cadrul paradigmei eline a spiritului apolinic și dionisiac, preeminența spiritului apolinic a dus la antropomorfism, la considerarea universului ca un mare individ (hen kai pan); Florian refuză preeminența vreunui termen, nu valorizează spontan și pune în evidență structura ontologică ca totalitate, avertizîndu-ne că „totalitatea nu se explică prin ea însăși", ci „numai existența părților ne dă dreptul să vorbim de totalitate" (p. 125) care are un sens. Ne găsim aici, ca și la Gödel, în situația de a constata că completitudinea introduce contradicția iar noncontradicția cere incompletitudinea sistemului. Numai că, la Florian apare contrarietatea ca specificitate a totalității care e structura ontologică și aceasta pentru că e constituită din noțiuni limită, care ambele sînt pozitive și logic necesare, îngemănate într-o structură a cărei asimetrie e dată de puncte de vedere diferite și de „o întîietate oarecum pe rînd" (p. 73) a termenilor. El elimină contradicția sau, mai bine zis, o reduce la contrarietate, pentru că prima „în mod strict este o simplă *transpunere*(s.ns.) logică a realității" ori el nu face o trans-punere *ci* o *punere*; și nu se ocupă de realitate, înțeleasă, cum am arătat, ca „raport de acțiune", care e numai o parte a existenței, ci de aceasta din urmă și anume de *«cum este ea posibilă»*, Că este așa, continuînd paralela cu Gödel. e indicat de faptul că noncontrarietatea *este* incompletitudine întrucît operează hipostaziind, cu o singură noțiune limită (își au sediul la marginea gîndirii — p. 45), care însă este și limitată ducînd la idealism prin hipostaziere.

Contradicția apare totuși la Florian în exprimările structurii fundamentale și anume ca *limită* a experienței și gîndirii ce își caută împlinirea prin imaginar și limbaj; ea stă sub semnul timpului, al istoriei, nu atinge structura ontologică pentru că aceasta nu e exprimare, ci *se exprimă* în felul în care primul motor al lui Aristotel nu se mișcă dar pune în mișcare, ea poate fi *descrisă* (ca la Husserl esențele) și aceasta e sarcina filosofiei. (În *Cosmologia elenă* afirmă că descoperirea substanțialului, a *persistentului* — s.ns., A.B. — , nu este, în sens strict, o explicație, ci numai o descripție, care fundamentează explicația", p. 44). Timpul, cu semnificație existențială mai înaltă în raport cu spațiul e recesiv față de acesta dar are primat existențial în raport cu eternitatea „ca factor interior timpului" (p. 189), ambele relații: Timp-Eternitate, Spațiu-Timp sînt expresii ale structurii ontologice care *durează* în sensul intemporalului II. A dura are aici sensul de a ființa dar și de a *în*-ființa fiind, după expresia eminesciană, *fuior* și *tors* — simultaneitate și timp, experiență. Sincronia și diacronia sînt la nivelul experienței sau, filosofic, a cuplurilor cate-

goriale generate de structura ontologică, sincronia fiind recesivă, ca o altă expresie pentru simultaneitate, în raport cu diacronia care are primat existențial: structura ontologică ca simultaneitate a termenilor e menținută și *durează* prin jocul punctelor de vedere, prin întîietatea pe rînd și din puncte de vedere deosebite a termenilor. E greu de exprimat această situație a structurii ontologice, ea poate fi numai descrisă dar își probează viabilitatea, existența prin *manifestări*. Ne aflăm în situația de a spune cu Călinescu: „Prozaică este numai filosofia subiectului (logica, etica), filosofia cauzei primare este prin definiție poetică" (*Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, 1941, p. 413) și nu fără dreptate dacă avem în vedere că disimetria cosmică e tradusă prin simetria expresiei logice la nivelul limbajului, asimetria ca pantă ontologică, cum am văzut, fiind „cheia tendinței de a obiectiva, de a realiza, fie numai metafizic" (p. 310) sau, cum spune Florian la p. 309, „realul, care este recesiv ca relație față de esență, își afirmă puterea față de toate domeniile nonreale: fictiv, ireal, suprareal și ideal. Se lămurește acum de ce imaginarul, ca și idealul, și nu mai puțin suprarealul, alunecă brusc sau pe nesimțite spre real ...". *O filosofie a realului* — în sensul dat de Florian termenului — e pozitivism; numai a esenței e idealism; o filosofie a existenței este o tendință a împlinirii, adică a prinderii disimetriei, e o curgere pe panta ontologică.

Ar mai fi de spus cum că, demersul lui Florian e departe de a fi unic ca problematică în *filosofia* română — e unic și monumental ca realizare — tema contradicției este, dacă putem spune, o obsesie filosofică la gînditorii români, de la Heliade-Rădulescu la Constantin Noica, trecînd prin Eminescu, Blaga, Lupașcu (ce-și poartă obsesia în altă limbă) și, bineînțeles, Mircea Florian, fiind gîndită de ei cu voluptate heracliteană.

Citind acest prim volum al *Recesivității* ..., bine îngrijit de cei doi editori, Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, nu pot decît să regret, ca și Constantin Noica (în *Jurnalul de la Păltiniș*), pierderea corespondenței dintre acesta și autorul impresionantului monument filosofic recenzat mai sus.

REPERE BIBLIOGRAFICE

Ion Florea, *De la „noua filosofie" la „noua dreaptă"*, București, Editura politică, 1983, 230 p.

Datorită efortului meritoriu al lui Ion Florea, literatura noastră filosofică dispune acum de o izbutită monografie dedicată „noii filosofii" și „noii drepte". Scriind o asemenea carte, de incontestabilă actualitate, autorul a avut de înfruntat numeroase obstacole (în privința documentării, a aprecierii unor curente filosofice minate de prejudecăți ideologice deformante și față de care nu avem încă o „distanțare" în timp, a încadrării acestor orientări ce-și propun să „blocheze" dialogul în contextul tabloului caleidoscopic al concepțiilor filosofice nemarxiste contemporane etc.), pe care le-a depășit cu succes.

Bun cunoscător al geografiei spirituale a epocii, Ion Florea situează precis aceste orientări într-o zonă a ideologiilor anti-umanismului practic și anti-comunismului programatic. Concentrîndu-și atenția asupra lor, autorul nu pierde însă din vedere faptul că „tumultoasa epocă pe care o trăim nu își găsește reflectarea pe plan ideologic și filosofic numai prin asemenea orientări, ci și printr-o serie de concepții valorosae, progresiste prin conținutul lor, care contribuie la dezvoltarea gîndirii teoretice, la efectuarea unor analize profunde și lucide, de poziții democratice ale structurilor și perspectivelor societății contemporane". Autorul ia în considerație faptul că trăim într-o epocă în care primează „dialogul umanismelor", astfel încît concentrarea atenției lucrării sale asupra unor orientări anticomuniste nu numai că nu riscă să deformeze tabloul complex-contradictoriu al concepțiilor filosofice contemporane, ci permite — dimpotrivă — ca acest tablou să fie înțeles mai exact și în mod nuanțat.

Cartea lui Ion Florea argumentează convingător că „noua filosofie" nu poate fi ignorată în condițiile în care veleitatea acesteia de a re-construi ontologia are o anumită audiență culturală, ajungîndu-se chiar la publicarea recentă, în tiraj de masă (în „Le livre de poche") a unui dicționar filosofic care are următorul titlu: *„Existențialiști. Marxiști. Structuraliști. Noi filosofi"*. Autorul este convins că „noua dreaptă" are un caracter conjunctural sub raport filosofic, dar — cu îndreptățire — nu poate eluda faptul că unele teze ale promotorilor ei au intrat în circuitul cultural (Alain de Benoist primind un prestigios premiu academic, iar Louis Pauwels fiind citat de cîteva ori în incitantul eseu al lui I. Prigogine și I. Stengers *La nouvelle alliance*), confruntarea concepțiilor raționaliste și umaniste cu subversiunea biologist-reducționistă și cu ideile de coloratură xenofobă, rasistă ale „noii drepte" avînd o „mizã" politică imensă.

Asocierea acestor două curente — „noua filosofie" și „noua dreaptă" — ar putea ridica, pentru cei care nu trec dincolo de aparențe, unele semne de întrebare. Neîndoielnic, ele urmează traiectorii spirituale diferite. Primul pledează pentru autonomia filosofiei, al doilea o dizolvă în poncife scientiste. Metafizica spiritualistă a „noilor filosofi" apără unele valori ale democrației burgheze, pe cînd elitismul fascizant al „noii drepte" se ridică împotriva oricărei democrații. Primul pune accentul pe *neputința* oamenilor în fața unui rău etern numit Politică, al doilea pe *putința* unor rase, etnii, națiuni sau oameni cu o dotare genetică privilegiată de a depăși mesianic un alt presupus rău, considerat a fi generatorul actualei stări de criză: aspirația spre egalitate. Și totuși, trecînd dincolo de aparențe, între „noua filosofie" a lui Bernard-Henri Lévy sau André Glucksmann și concepțiile „noii drepte" promovate de Louis Pauwels sau Alain de Benoist există o filiație secretă incontestabilă și revelatoare. Punînd în relief această filiație, Ion Florea argumentează că „noua filosofie, prin campania împotriva raționalismului și a marxismului ca teorie, a socialismului ca realitate în curs

de construire în diferite țări, a constituit un factor stimulator, încurajator pentru dezvoltarea pozițiilor ideologice reacționare ale noii drepte" (p. 47). Deosebirea esențială dintre concepțiile reprezentanților „noii filosofii" și cele ale „noii drepte" în respingerea ideii egalității sociale rezidă, îndeosebi, în modalitatea de abordare, dar „finalitatea celor două orientări este în cele din urmă aceeași: de a justifica inegalitatea de clasă și națională, dreptul unei elite de a monopoliza responsabilitățile politice, prin absolutizarea neputinței în fața dominației, a puterii, *în cazul noii filosofii sau prin referiri la legile* biologice care ar da inegalității dintre oameni o aureolă de necesitate naturală, ca în cazul noii drepte" (p. 53).

Sprijinindu-se pe o cunoaștere temeinică a surselor directe și pe fructificarea cercetărilor semnificative asupra celor două orientări (atît din țara noastră, cît și de peste hotare), Ion Florea aduce contribuții originale la surprinderea incidențelor nihiliste ale „ontologiei Puterii" (p. 94—106), la dezvăluirea inconsistenței teoretice și funcției sociale maligne a antiegalitarismului și antidemocratismului promovat prin metapolitica „noii drepte" (p. 108—126), la analiza critică a scientismului biologist al „noii drepte" (p. 140—174), la critica anticomunismului „noii drepte" în tripla sa ipostază: de „reducționism antropologic", de „concepție economică apologetică" și de „escatologie negativă" (p. 186—218). Sub aspect metodologic, analizele pătrunzătoare și opțiunile bine cumpănite ale autorului îi oferă o poziție cu șansă de expresie pentru ceea ce își propune deliberat: o „dezbatere contemporană", realizată consecvent la confluența *filosoficului cu politicul*.

Cartea lui Ion Florea probează o înțelegere exemplară a sensului militant al concepției noastre filosofice, indisolubil corelat cu caracterul ei creator. Ea se distinge prin fructificarea inteligentă a posibilităților de a trece de la respingerea argumentată a punctelor de vedere ale „noii filosofii" și „noii drepte" la propunerea unor problematizări, conceptualizări și „soluții de valoare" pertinente. Aș remarca, în mod deosebit, aportul autorului la aprofundarea teoretică a problemei puterii, a concepției materialist-istorice despre egalitatea socială, a raportului dintre economic și spiritual sau a dialecticii biologicului și socialului, a rolului valorilor culturale în structurarea personalității umane, a semnificației teoretico-filosofice pe care o dobîndește procesul revoluționar din țara noastră în contextul confruntărilor de idei din lumea contemporană. Prin aceasta, cartea lui Ion Florea devine și o convingătoare pledoarie *în favoarea gîndirii marxiste* creatoare, a capacității ei de a oferi unica strategie eficientă a luptei pentru eliberare, dezalienare și emancipare umană în lumea de azi.

Dincolo de unele observații pe care le-ar putea suscita interpretarea propusă „păginismului" noii drepte (p. 192), apropierea necuvenită a scientismului ei biologist de pozitivismul logic (p. 63), minimalizarea opoziției dintre „noua filosofie" și „școala de la Frankfurt" în problema raționalității tehnologice (p. 91) sau surprinzătoarea caracterizare a „noii drepte" printr-un nominalism asociat *Dasein-ului* heideggerian (p. 140), cartea lui Ion Florea se distinge prin rigurozitate teoretică, fermitate ideologică și, mai ales, prin capacitatea de a converti critica concepțiilor antiumaniste care degradează discursul filosofic într-o pledoarie convingătoare pentru rostul umanist al filosofiei în societatea contemporană.

De la „noua filosofie" la „noua dreaptă" este o carte necesară și de incontestabil interes.

Ludwig Grünberg

Ion Mitran, *Socialismul și contemporaneitatea*, București, Editura politică, 1983, 239 p.

Volumul semnat de Ion Mitran — cunoscut publicist și specialist în politologie — surprinde în special prin capacitatea ridicată de sinteză a unei mari cantități de informație și printr-un stil deosebit de alert, plastic, lizibil. Ambele calități dau o măsură a schimbărilor petrecute pe nesimțite în propaganda noastră politică, rod consecvent al unei profesionalizări mereu mai înalte. Sînt reunite în acest volum cincisprezece studii distribuite în trei mari capitole, fiecare cuprinzînd un număr egal de texte. Trăsăturile amintite se fac simțite pe întreg parcursul lucrării conferindu-i unitate stilistică și o cursivitate remarcabilă a discursului. Nu este vorba aici, desigur, de exegeze savant elaborate, ci de o repertorizare consecventă și atentă a punctelor de vedere esențiale emise în raport cu o problemă dată. Fără a o menționa expres, autorul polemizează — direct sau discret — cu multe dintre ideile care au făcut epocă la un moment oarecare. Este implicată aici o manieră rațională, discursivă, explicativă și nu imperativ-

manipulativă de a face propagandă pentru o idee și un sistem socio-politic.

Volumul se deschide cu un grupaj de studii privind teoria și practica transformărilor revoluționare, o atentă investigare a teoriei politice a dinamicii societăților socialiste în intercorelație și în condițiile contemporane de evoluție. Optînd pentru definirea socialismului în termeni de civilizație (în curs de edificare), I. Mitran subliniază că — după o perioadă în care se părea că sensul monolitic este dominant — ceea ce astăzi este remarcabil este faptul că vigoarea noii societăți se afirmă ca diversitate. Indiferent de etichete — care joacă un rol simbolic și teoretic remarcabil în dezbaterile de idei — este evident că, sub impactul a numeroase forțe noi, societățile socialiste se diversifică în parcursul lor concret. Rezultă că, pe de o parte, teoria politică a schimbărilor trebuie să se detașeze de scheme și șabloane, iar pe de altă parte, orice polemică nu poate fi rezolvată prin acuze reciproce, ci prin confruntare cu practica. În același timp, însăși conceperea socialismului trebuie să depășească imaginea deteriorată a unei simple preluări de putere: „Fără îndoială, trecerea la socialism, lichidarea exploatării și asupririi omului de către om, instaurarea unor noi relații superioare în cadrul fiecărei țări reprezintă un fapt de însemnătate istorică decisivă, dar el nu se constituie printr-o simplă răsturnare politică, ci prin continue prefaceri revoluționare" (p. 23). O asemenea abordare nu numai că are calitatea sensibilă de a defini praxisurile politice în raport cu un nucleu teoretic de bază mereu îmbogățit prin restructurări și modernizări, dar contribuie de o manieră semnificativă la chiar aceste schimbări paradigmatice. Se creează astfel nu numai o istorie a practicilor politice în societățile socialiste — dincolo de necesarele asemănări și deosebiri mai mult sau mai puțin esențiale — dar, spune I. Mitran, și o gamă largă de mijloace teoretice prin care se abordează nucleul paradigmatic. Raportul dintre general și particular, dintre continuitate și schimbare, dintre structură și dinamică, dintre unitate și diversitate, dintre național și internațional, nu mai constituie obiecte ale unei patristici exersate în a spune puțin în multe cuvinte, ci elemente componente ale unei înnoiri conceptuale corespunzătoare schimbărilor reale. Insistența autorului în a refuza unor teze altădată incontestabile dreptul la explicație totală nu este inutilă: ea previne totodată re-luarea unor idei care s-au dovedit caduce și avertizează asupra esenței ideologiei decentrate care le-a dat naștere.

Partea a doua a volumului este dominată de problematica structurilor și relațiilor social-politice în societatea socialistă. Cîteva dintre marile teme contemporane ale propagandei sînt reluate cu disciplină teoretică și simț al proporțiilor: problema structurii sociale (o mai veche preocupare a autorului), a raportului politic-social, a depășirii dictaturii proletariatului, a democrației socialiste și a autoconducerii muncitorești. Subiecte de mare actualitate și importante pentru o propagandă care numără printre scopurile sale și intenții educativ-instructive. Astfel, schimbările structurii sociale sînt sesizate dincolo de simplele constatări statistice ale creșterii numerice a proletariatului și scăderii procentuale a țărănimii, cu un accent marcat pe relațiile sociale și modificările lor. Această orientare spre formele noi de relații între clasele și grupurile sociale îi permite autorului să depășească imaginile mecanicist-statistice ale structurii sociale, încă dispunînd de o audiență în multe articole și luări de poziție. Omogenizarea și diversificarea structurii sociale a socialismului românesc sînt privite ca procese complementare, integrate unui ansamblu larg de schimbări de substanță. În context, apropierea de problematica autoconducerii și democrației apare ca firească. De fapt la mijloc se află un teritoriu teoretic mult mai important decît o înlocuire de termeni cu valoare explicativă limitată. Este vorba în esență de reconstrucția conceptuală a paradigmei politice în așa fel încît să se permită într-o măsură mai înaltă sesizarea proceselor viitoare și programarea controlării lor. „Analiza actualului stadiu al dezvoltării societății noastre socialiste reliefează pregnant existența unor factori care atrag în mod obiectiv împletirea organică dintre conducerea unitară și adîncirea democrației, a autoconducerii. Între aceste cerințe se impun atenției: a) caracterul din ce în ce mai cuprinzător al proceselor economice; b) dezvoltarea extensivă, dar mai ales intensivă, de o nouă calitate, a forțelor de producție și modernizarea lor rapidă, în ritmul revoluției tehnico-științifice; c) perfecționarea relațiilor sociale și tendința de evoluție spre forme superioare a proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție; d) ridicarea nivelului de conștiință și responsabilitate a maselor; e) intensificarea participării țării la schimburile economice mondiale, în general la viața internațională etc." (p. 156).

Autogestiunea, autoconducerea și lărgirea competențelor în luarea deciziilor sînt deci probleme de o actualitate imediată din punctul de vedere al numeroșilor factori interni care concură la transformările revoluționare ale societății. Pe de altă parte sînt cunoscute și experiențele de același tip ce se realizează în Occident și care au generat

o literatură propagandistică orientată spre vehicularea ideii unor similititudini. Eroarea este subliniată cu fermitate de I. Mitran: deşi apar anumite asemănări exterioare între conducerea colectivă a unei întregi societăţi şi formele de co-interesare utilizate într-o întreprindere sau alta din alte părţi nu există o legătură structurală. Nevoile sociale şi factorii macrosociali care acţionează în societatea socialistă au o cu totul altă determinare.

A treia şi ultima parte a volumului semnat de Ion Mitran este centrată pe problemele conducerii ştiinţifice a societăţii socialiste româneşti şi a legăturilor lor cu ideologia revoluţionară. Problemele subsumate studiilor incluse în această secţiune se referă la analiza posibilităţii şi necesităţii conducerii ştiinţifice — pe care autorul o disociază net de tehnocraţie şi autoritarism, prin accentuarea caracterului democratic al activităţilor politice şi organizatorice de conducere. Punînd în discuţie concepte ca „realism" — în calitate de trăsătură teoretică şi nu ca simplă reflectare a unor procese reale — şi „creativitatea programată", autorul reuşeşte să ofere o imagine consecventă asupra mijloacelor de legitimare a unei politici care este imposibil de conceput în afara unui permanent dialog cu înşişi agenţii sociali. „Prin urmare dezvoltarea societăţii socialiste este marcată puternic de ceea ce am putea numi *creativitatea programată*. În acest sens, descriind consecinţele previzibile ale revoluţiei înfăptuite prin cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare, Marx considera că socialismul, fiind o societate în acţiune, va avea o atitudine ştiinţifică faţă de procesul reproducţiei sale progresive. Aceasta presupune, desigur, programarea ştiinţifică a strategiei dezvoltării, afirmarea creativităţii ca proces social" (p. 192).

Volumul se încheie cu analiza a două concepte amplu dezbătute în sfera propagandei politice în relaţie cu unele fenomene contemporane: patriotismul revoluţionar, socialist şi legăturile complexe dintre societăţile socialiste şi pacea necesară.

Lucrarea lui Ion Mitran are o semnificaţie aparte dincolo de calităţile stilistice şi de conţinut deja amintite. Ea reprezintă produsul unui profesionalism remarcabil într-o zonă de activitate care, aşa cum aminteam, este adesea privită de specialişti ca o „popularizare" simplificativă. În realitate este vizibil efortul autorului de a se alinia la cele *mai noi dezbateri teoretice*, de a *îmbogăţi* limbajul şi conţinutul propagandei politice cu termeni adecvaţi realităţilor în continuă schimbare. Este, desigur, neîndoielnic că sarcina de a pune în dezbatere publică probleme care în urmă cu puţin timp, erau considerate de resortul experţilor şi al diplomaţilor nu este o sarcină şi că în acest efort se mai fac simţite urme ale unor manierisme trecute. Dar nu putem să nu semnalăm încercarea în mare măsură reuşită de a înnoi un domeniu crucial de activitate în orice societate, şi cu atît mai mult într-o societate conştientă de propria sa construcţie.

Alin Teodorescu

Angela Botez, Oltea Mişcol, *Creaţie şi revoluţie*, Bucureşti, Editura politică, 1983, 223 p.

Creaţia ne apare, din perspectiva acestui volum, ca o dimensiune definitorie a condiţiei umane, ca o manifestare a esenţei transformatoare şi revoluţionare a omului. Problematica incitantă supusă şi propusă discuţiei în carte se circumscrie sferei creaţiei ştiinţifice şi artistice. Deşi perspectiva din care e abordat procesul creaţiei şi al revoluţiei este esenţialmente filosofică, autoarele fac numeroase şi utile incursiuni în domeniul teoriei cunoaşterii ştiinţifice, al teoriei artei, al psihologiei, logicii, eticii şi cel al sociologiei. Recursul la aceste unghiuri disciplinare de abordare a procesului creativ e menit să aducă un spor de înţelegere în elucidarea filosofică a specificului creaţiei, a momentelor sale semnificative, a notelor comune dar şi diferenţelor celor două tipuri — ştiinţific şi artistic — de procese creatoare.

Vom nota, ca o primă remarcă în legătură cu recentul volum, că autoarele au reuşit să valorifice critic şi cu mult folos contribuţia mai veche a unor exponenţi de marcă ai gîndirii filosofice româneşti: C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, D.D. Roşca, Liviu Rusu, L. Blaga, T. Vianu, Ath. Joja şi alţii, ale căror idei asupra creativităţii, văzută din perspectivă filosofică, au relevat cu tărie esenţa şi natura creatoare a omului.

Pornind de la ipoteza fecundă potrivit căreia istoria culturii este o succesiune de „paradigme" culturale, în lucrare ni se demonstrează că, *creaţia* şi *revoluţia* în ştiinţă şi artă apar drept elemente hotărîtoare în schimbarea acestor paradigme. Actul creator este, în opinia autoarelor, cel care naşte, impune dar şi destructurează o cultură.

Procesul de creaţie este unul care unifică dar în acelaşi timp şi diferenţiază formele culturii. În analiza modelelor stadiale ale

proceselor creației științifice și artistice se surprind atît diferențele (specificitatea), cît și similitudinile (unitatea). Ni se atrage atenția, de pildă, că dacă în știință verificarea este momentul crucial al ciclului cognitiv (cel care asigură rigurozitate și claritate), în cazul artei verificarea ține mai mult de public și critică, în artă momentul crucial este iluminarea (care însă nu are nimic irațional în ea). Numitorul comun al celor două procese creative autoarele îl consideră a fi nașterea de forme noi : (în consens cu A. Moles) o lume de concepte în știință, o lume de forme sensibile în artă.

În abordarea filosofică a procesului creator autoarele iau judicios în considerare interferența factorilor biologici, psihologici și sociologici, care împreună constituie „un indicator global al posibilității performanței creatoare". În acest sens, evidențierea nuanțată a rolului activității imaginative și a subconștientului în activitatea creatoare constituie o altă notă a lucrării (prin respingerea, totodată, a caracterului irațional al unor descoperiri în știință, artă). *Imaginația* ni se relevă a fi un însoțitor permanent al creației, sub forma unei succesiuni de tatonări și încercări. Deși imaginația este intrinsecă spiritului științific, zborul ei trebuie temperat de „frînele raționalității", de spiritul critic ; atît în știință cît și în artă progresul este asigurat de dialectica spirit critic — spirit novator. Imaginația constituie una dintre cele mai importante dimensiuni ale creativității, se manifestă ca instanță unificatoare a nivelurilor la care omul își realizează vocația creatoare — revoluționară. Un merit al demersului autoarelor îl constituie tocmai fundamentarea discuției despre imaginație și simbol pe coordonatele proprii materialismului dialectic și istoric în strînsă legătură cu datele semnificative ale psihologiei, biologiei, esteticii, teoriei culturii, sociologiei etc.

Este de reținut în același timp, ca un element valoros al lucrării, perspectiva din care este definită *revoluția*, considerată moment culminant al procesului creativ. Se încearcă aici o definire a termenului „revoluție" în știință și artă (insistîndu-se pe momentele cele mai semnificative din istoria celor două domenii). Asupra conceptului se enunță judecăți globale de felul : „permanență umană în sensul de construcție și distrucție continuă de arhetipuri și modele". Această accepție largă a revoluției aplicată la domeniul științei duce la o redefinire a științei ca un domeniu în permanență supus schimbării de paradigme. Știința, se susține în lucrare în consens cu puncte de vedere mai noi, care a fost multă vreme privită ca o dezvoltare cumulativă a cunoașterii omenești, trece și ea prin situații revoluționare fiind susceptibilă de salturi calitative în evoluția sa, de același tip cu procesele ce au loc în politică, artă etc.

Discutîndu-se problema continuității și discontinuității în știință se demonstrează cu argumente că din cele trei perspective asupra dinamicii științei cea cumulaționistă, cea mutaționistă și sistemic-dialectică —, perspectiva sistemic-dialectică este singura viabilă, singura aptă a ne orienta în complexa mișcare a formelor culturii. Aceasta deoarece gîndirea sistemică permite abordarea progresului științei într-o viziune globală care include știința în cadrele generale ale culturii și activității umane, corelînd aspectele cognitive cu cele sociale și axiologice ale creșterii științei, demonstrînd existența istoricității cunoașterii. Această perspectivă permite degajarea cîtorva *paradigme cognitive și artistice* în complexa și contradictoria istorie a științei și artei. Viziunea sistemic-dialectică asupra evoluției culturii în interacțiunea cursurilor diacronice ale științei, filosofiei, artei, moralei, politicii îndeamnă la căutarea și găsirea unei succesiuni de paradigme ale culturii.

Procesul creator în cultură este analizat în volumul de față și sub *impactul industrializării*, făcîndu-se necesara specificare, că numai parțial cultura contemporană se supune mecanismului și exigențelor modelului industrial. Caracterul necesar al procesului industrializării culturii, în anumite limite ale sale, face posibilă generarea unei anumite paradigme culturale, și anume, cea a *culturii industrializate* caracterizată prin creație-producție de tip industrial, prin caracterul colectiv al activității riguros specializate și divizate. Raționalizarea de tip industrial își pune pecetea și asupra conținutului, mesajelor culturale create și difuzate, ca și asupra dimeniunilor exterioare ale procesului cultural. *Standardizarea* apare ca semnul și rezultatul cel mai distinctiv al producției culturale de tip industrial (crearea și difuzarea unor modele culturale standard). O cultură care trăiește preponderent sub semnul industrializării sale, cum este cazul unei mari părți a culturii occidentale, se confruntă în mod fatal cu pierderea sensului său uman, cu alienarea culturală a consumatorului. Analizînd nuanțat mecanismul înstrăinării culturale în perimetrul culturii occidentale de tip industrial, lucrarea ne evidențiază și șansele socialismului de a elabora o cultură unitară, prin abolirea clivajelor culturale (generate de stratificarea socială) pentru punerea în valoare a întregului potențial creator al maselor. Socialismul este apt și trebuie să elaboreze o variantă umană a civilizației născute sub impactul revoluției științifice și tehnice.

Analiza procesului creativ în lucrare face o interesantă incursiune în sfera mutațiilor și tendințelor în creația artistică și științifică contemporană. Sînt surpinse cu dis-

cernămînt cîteva tendinţe în arta contemporană, cum ar fi dislocarea frontierelor tradiţionale ale artelor prin transferuri reciproce de tehnici şi procedee şi prin naşterea unor arte noi; simultaneitatea tendinţelor asociative şi disociative (concretizate pe de o parte în abolirea sau elasticizarea frontierelor între diferitele arte, pe de alta prin tendinţa spre autonomizare, individualizare a unor arte); propunerea unor opere care nu mai au un contact veritabil sau recognoscibil cu realitatea; cîştigarea libertăţii constructive (a independenţei mijloacelor) de către o parte a artei contemporane; pregnanţa sincretismului stilistic; pierderea parţială a sensului în arta contemporană; coexistenţa angajării artei cu iluzia gratuităţii sale; posibilitatea creaţiei artificiale (cu ajutorul ordinatorului); tendinţa spre tranzienţă reflectată în caracterul permanent experimental al artei moderne; deplasarea artisticului spre estetic prin arta ambientală.

În ceea ce priveşte ştiinţa contemporană, analiza dinamicii sale ne evidenţiază următoarele tendinţe şi caracteristici: lărgirea spectaculoasă a graniţelor ştiinţei prin crearea de noi ramuri; promovarea interdisciplinarităţii ca perspectivă metodologică în cercetare; proliferarea ştiinţelor de graniţă; crearea unor ştiinţe şi teorii de generalitate abstractă; proliferarea cuantificării, a matematizării (nu numai în ştiinţele „exacte", ci şi în ştiinţele cu obiect „evolutiv"), utilizarea largă a metodei modelării; apelul tot mai larg la dialectică; accelerarea ritmului de descoperire în ştiinţă; preponderenţa caracterului colectiv al creaţiei ştiinţifice; consolidarea structurii instituţionale a cercetării ştiinţifice; adîncirea specializării, separarea între cercetarea ştiinţifică fundamentală şi cea aplicativă; stimularea reciprocă a celor două tipuri de cercetare.

Procesul creaţiei artistice şi ştiinţifice este abordat în volumul de faţă şi sub aspectul condiţionării sale sociale şi umane, al raportului între determinism şi libertate, necesitate şi hazard. Autoarele discută nuanţat acest raport, avansînd ideea că opera culturală poartă în mod necesar, nemijlocit sau mediat amprenta „eredităţii" social-culturale a creatorului său. Condiţionarea socială a creaţiei valorilor spirituale nu are nimic în concepţia autoarelor cu sociologismul mecanicist, ci presupun admiterea unei autonomii a creaţiei culturale, existenţa unor medieri multiple care condiţionează creaţia culturală. Astfel, de pildă, în cazul artei, imaginarul poartă în structura sa medierea adîncă şi lăuntrică a condiţiilor exogene.

Raportul „condiţionare socială — libertate" în creaţia artistică este discutat sub două aspecte: cel al relaţiei dintre autonomia artei faţă de social, între specificitatea artei şi elementele exogene, cît şi al relaţiei dintre condiţionarea şi libertatea artistului faţă de mediul omogen în care îşi propune să creeze şi faţă de mediul său de referinţă. Autoarele dovedesc subtilitate şi în discutarea acestei dimensiuni a creaţiei. În privinţa primului raport se subliniază existenţa unei autonomii a artei dar nu în sens genetic, ci structural (în raport cu alte zone ale existenţei şi ale imaginarului). Socialul, se subliniază în lucrare, este asimilat organic în noua structură imaginară. El este prezent în operă în măsura în care opera conservă o semnificaţie general-umană. Raporturile artistului cu domeniul specific în care creează înseamnă în fapt raportul său, în calitate de personalitate instauratoare de nou, şi tradiţia domeniului în care creează.

Libertatea artistului în socialism este definită din această perspectivă ca libertate de a exprima într-o manieră specifică un mod propriu de a concepe, de a simţi şi imagina lumea, corelată organic cu adeziunea sa lucidă la sensurile activităţii de transformare revoluţionară a lumii prin anticiparea posibilei funcţionalităţi sociale şi umane a operei sale.

Dacă abordarea libertăţii în creaţia artistică, raportul social-autonom se impune mai pregnant, în creaţia ştiinţifică mai semnificativ din acest unghi de abordare pare raportul *necesitate-şansă*.

În lucrare se analizează punctele de vedere extremiste (cele ale determinismului rigid care susţin că ar exista o logică, un curs predeterminat al descoperirii sau cele indeterministe, cele care susţin lipsa oricărei condiţionări necesare inovaţiei ştiinţifice). Se subliniază subtil şi în spiritul dialecticii materialiste că opoziţia şansă-necesitate este relativă în procesul descoperirii ştiinţifice, în fiecare proces de creaţie existînd şi un element şi altul în proporţii şi succesiuni diferite. Admiţînd că libertatea poate fi privită şi ca joc, dar un joc de mare dificultate, în eseu se avansează ideea că în ştiinţă libertatea presupune a cunoaşte şi a accepta anumite legi (necesitatea), dar şi a găsi momentul şi locul în care tradiţia se cere modificată (deci de creaţie, de deschidere de căi noi gîndirii şi acţiunii). Analiza determinismului şi libertăţii este strîns corelată cu responsabilitatea umană şi socială a creatorului.

Produsele activităţii creatoare în ştiinţă, concretizate în rezultatele spectaculoase ale revoluţiei tehnico-ştiinţifice pot avea efecte contradictorii asupra omului, prin modul în care aceste rezultate sînt utilizate. Se trec în revistă numeroase şi contradictorii puncte de vedere privind valenţele umaniste sau antiumaniste ale diferitelor descoperiri ştiinţifice. Se face în acest sens o adevărată ple-

doarie pentru o interpretare umanistă a ştiinţei (sarcină ce revine filosofiei, care trebuie să contribuie la înţelegerea, creativitatea şi umanizarea autentică în strînsă legătură cu ştiinţa). Rezultatul acestei fericite conlucrări între ştiinţă şi filosofie trebuie să fie umanismul ştiinţific. Socialismul este prima orînduire care interacţionează cu ştiinţa permiţînd omului să se elibereze nu numai de forţele naturii, ci şi de forţele sociale alienatoare. În aceste condiţii, în lucrare se evidenţiază rolul esenţial al ştiinţei al ştiinţelor sociale, în cotracararea oricărui tip de alienare umană.

Lucrarea se remarcă şi prin conturarea, în final, a unui original model al atitudinii ştiinţifice specifice societăţii noastre ale cărei trăsături ar fi : optimismul gnoseologic şi activismul practic revoluţionar, obiectivitatea şi rigurozitatea, independenţa şi inventivitatea.

Prin noutatea ideilor avansate, prin demonstrarea lor convingătoare şi amplu informată, lucrarea *Creaţie şi revoluţie* ne oferă o perspectivă inedită, filosofică şi ştiinţifică în acelaşi timp, asupra procesului creator şi, prin el, asupra unei dimensiuni inalienabile a umanităţii contemporane.

Elena Gheorghe

*** *Revista de Referate în filosofie* : *Seria* : *Literatură străină*. Redactori : Dan Totescu şi Gheorghe Soare, Biblioteca Centrală de Stat, anul III, Bucureşti, 1983, 136 p. ; *Seria* : *Literatură română*, anul III, 1983, 138 p.

Continuînd seria de referate începută în 1980 (nr. 1 ; nr. 2/1982, recenzat în „Revista de filosofie" nr. 4, 1983, p.373), recentele caiete oferă referate-recenzii deosebit de interesante, de fapt mici studii ce pot să constituie oricînd un instrument de lucru în cunoaşterea bogatei literaturi contemporane în domeniul filosofiei şi al ştiinţelor umane în genere.

Structurată în opt capitole (Dezbateri şi tendinţe în epistemologia, etica şi estetica marxistă ; Filosofia ştiinţei. Aspecte filosofice ale fizicii contemporane ; Realismul critic ; Filosofia analitică ; Fenomenologie ; Hermeneutică ; Filosofia istoriei ; Filosofia nemarxistă a istoriei. Aspecte şi tendinţe metodologice), seria : *Literatură străină* oferă sinteze substanţiale ale unor apariţii editoriale străine mai recente, dintre care menţionăm : O. G. Drobniţki, *Noţiunea de morală* (Bucureşti, 1981, vol. 1 + 2) ; P. L. Kapiţa, *Experiment, teorie şi practică* (Bucureşti, 1981) ; Wl. Tatarkiewicz, *Istoria celor şase noţiuni* (Bucureşti, 1981) ; B. D. Espagnat, *À la recherche du réel* (Paris, 1979) ; H. Mehlberg, *Time, causality and the quantum theory. Studies in the philosophy of science* („vol., Dordrecht, 1980) ; M. Schlick, *Philosophical papers* (2 vol., Dordrecht, 1979) ; A.O'Hear, *Karl Popper* (London, 1980) ; K.R. Popper, *La Connaissance objective* (Bruxelles, 1982) ; M. Dummet, *Truth and Other Enigmas* (London, 1978) ; L.B. Puntel, *Wahreitstheorien in der neueren Philosophie* (Darmstadt, 1978) ; J. Patočka, *Essais heretiques sur la philosophie de l'histoire* (Paris, 1981) ; H. — G. Gadamer, *Die Idee der Guten zwischen Plato und Aristoteles* (Heidelberg, 1978) ; G. Fessard, *La philosophie historique de R. Aron* (Paris, 1980).

Este de reţinut efortul autorilor de a îmbina redarea exactă a conţinutului volumelor recenzate cu adecvate explicitări, pe alocuri chiar viziuni interpretative reuşite, ceea ce, evident, înlesneşte travaliul efectiv de receptare cu discernămînt a noilor idei şi soluţii, pe fondul dialogului marxismului, cu alte sisteme de gîndire.

Nu mai puţin interesantă şi utilă este *seria* : *Literatură română*, structurată în şapte capitole (Istoria filosofiei româneşti şi universale ; Ontologie generală ; Teoria cunoaşterii şi filosofia ştiinţei ; Filosofia istoriei ; Filosofia culturii ; Estetica ; Aspecte ale problematicii ştiinţelor sociale), cuprinzînd rezumate-recenzii asupra unor apariţii româneşti mai recente, dintre care amintim : T. Cătineanu, *Structura unei sinteze filosofice* (vol. 1, Cluj-Napoca, 1981) ; T. Ghideanu, *Conştiinţa filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin* (Iaşi, 1981) ; L. Grünberg, *Opţiuni filosofice contemporane* (Bucureşti, 1981) ; C.I. Gulian, *Hegel* (Bucureşti, 1981) ; *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure* (Bucureşti, 1982) ; C. Noica, *Devenirea întru fiinţă* (Bucureşti, 1981) ; *Adevăruri despre adevăr*. Coordonator : P. Botezatu (Iaşi, 1981) ; *Epistemologia ştiinţelor sociale* (Bucureşti, 1981) ; S. Ghiţă, *Orizonturi filosofice în evoluţia ştiinţei moderne* (Bucureşti, 1981) ; *Momente ale genezei şi evoluţiei filosofiei ştiinţei* (Bucureşti, 1981) ; I. Pârvu, *Teoria ştiinţifică* (Bucureşti, 1981) ; I.C. Popescu, *Elemente de psihologie şi epistemologie genetică* (Bucureşti, 1981) ; C. Zamfir, *Filosofia istoriei* (Bucureşti, 1981) ; *Determi-*

narea și motivarea acțiunii sociale (București 1981).

Cele două caiete de referate-recenzii se particularizează, credem, printr-un efort constant de depășire a modalității de descriere a conținutului lucrărilor prezentate. Deși preocupați de redarea exactă a textului, autorii oferă cu discreție observații și sugestii (utile pentru o eventuală interpretare, în multe cazuri mergînd chiar în direcția unei încadrări cu discernămînt în mișcarea contemporană a ideilor).

Apreciind inițiativa B.C.S. și travaliul efectiv și util al coordonatorilor și subliniind utilitatea unui asemenea gen de lucrări de informare și documentare, am sugera totodată oportunitatea unei mai riguroase selecții a apariților editoriale, în măsura în care există o *judicioasă achiziție a lor în bibliotecile noastre.*

Al. B.

Georg Henrick von Wright, *Normă și acțiune*. Trad. de Sorin Vieru și D. Stoianovici, București, Editura științifică și enciclopedică, 1982, 242 p.

Cititorul român cu interes pentru problematica normelor a luat cunoștință, fragmentar sau rezumativ, de multe din contribuțiile logicianului finlandez G.H. von Wright din diverse studii apărute la noi în ultimii ani. Acum are ocazia, prin traducerea apărută la Editura științifică și enciclopedică și prin lăudabila strădanie a traducătorilor Drăgan Stoianovici și Sorin Vieru (ei înșiși cu preocupări constante în domeniul logicii normelor), să-i parcurgă integral una din lucrările fundamentale. *Normă și acțiune* cristalizează achizițiile dintr-o etapă importantă a activității autorului în tentativa sa de a elabora o construcție formală unitară pe tărîm normativ și acțional. În scopul unei mai largi informări, traducătorii completează, în postfața cărții, evoluția căutărilor lui von Wright în domeniul logicii normelor în anii următori publicării lucrării *Normă și acțiune* (1963).

Prezentarea metamorfozelor suferite de sistemul inițial de logică deontică (*Deontic logic*, „Mind", 1951), ne indică preocupările constante ale autorului pe tărîmul construirii unei baze conceptuale satisfăcătoare pentru studiul formal al relațiilor dintre norme. Dacă sistemul inițial de logică deontică wrightiană s-a născut din expansiunea logicii modale, adică prin înțelegerea propoziției normative ca o propoziție modală iar a functorilor deontici ca modalități, unele inconveniente privind formalizarea modului „activ" sau „pasiv" de comportare a agentului, au dus la îndepărtarea autorului de proiectele cu care revoluționase la *început domeniul*. Indiferent dacă formulele la care se aplică operatorii deontici simbolizează nume de acte generice sau propoziții care descriu *stări de lucruri*, aceste formule rămîn inadecvate pentru exprimarea trăsăturilor logicii acțiunii, de asemenea și pentru exprimarea conținutului normelor care prescriu acțiuni. Aspectul care nu poate fi pus în evidență este felul schimbării produse prin acțiune care duce la rezultat, căci acțiunea apare ca insuficient specificată doar prin evidențierea rezultatului ei. Astfel că, o construcție formală adecvată pentru o logică a normelor necesită mijloace pentru simbolizarea diferitelor schimbări care conduc la un rezultat specificat prin descrierea unei stări de fapt, precum și pentru a preciza dacă aceste schimbări sînt produse de acțiunea sau abținerea de la acțiunea agentului. Este punctul de pornire pentru realizarea unei logici a schimbării ca fundament al logicii deontice, sarcină realizată pe parcursul cap. II al lucrării și a cărei esență constă în formalizarea schimbării ca o pereche ordonată de două stări de lucruri ce au loc în două momente succesive (p T q, citită „p și apoi q"). Dar transformarea unei stări de lucruri p într-o stare de lucruri q poate avea loc cu sau fără intervenția unui agent uman și de aici, insuficiența specificării unui eveniment pentru descrierea unui act. Actul care a produs evenimentul p T q se poate descrie în două feluri: fie menționînd explicit că agentul a făcut, în mod activ sau pasiv, să aibă loc q, obținînd df — expresii de forma d (p T q) și f (p T q), pentru descrierea trecerii de la starea p la starea q; fie comparînd descrierea stării de lucruri create prin intervenția agentului și a celei care s-ar fi înregistrat în absența acestuia. De aceea, von Wright justifică necesitatea construirii unei *logici a acțiunii* pe baza limbajului logicii schimbării, construcție care să stea, de asemenea, la baza logicii deontice, ca fundament al ei. Capitolele III și IV ale lucrării dezvoltă pe larg această problematică.

Orientarea investigației wrightiene într-o nouă direcție formală, aprofundarea analizei normelor, lărgirea cadrului de analiză a discursului normativ la o construcție ierarhizată în care se ordonează fundamentele logicii deontice — logica modală, iar la un nivel mai profund, logica schimbării și logica

acțiunii — conferă lucrării *Normă și acțiune*, dincolo de însemnătatea istorică de punct nodal în evoluția concepției lui von Wright despre logica deontică, valoarea de paradigmă în dirijarea și adîncirea acestei sfere de probleme. În acest sens, cititorul român poate surmonta decalajul de timp dintre momentul apariției lucrării și cel al traducerii ei la noi. Revizuirile ulterioare asupra logicii normelor nu afectează prea mult esența celor mai importante contribuții oferite de autor în cîteva direcții importante, cum ar fi clasificarea generală a normelor (cap. I), analiza caracteristicilor formale ale normelor (cap. V), elucidarea raportului dintre norme și propoziții, al statutului ontologic al normelor (cap. VII).

Merită a fi subliniată și observația că von Wright își construiește sistemul său de logică a normelor în continuarea unor achiziții de necontestat oferite de logica propozițională, de logica modală, toate adecvate unei lumi statice, dar în același timp lărgește cadrul de competență al aparatului logic tradițional prin evidențierea și formalizarea particularităților logice ale descrierii unei lumi în schimbare. Prin conectarea cunoașterii cu schimbarea și acțiunea, tabloul structurilor deductive a putut fi extins și un nou capitol al logicii formale este deschis: *logica discursului practic* în cadrul căreia logica normelor, la a cărei construcție a pornit von Wright, este o parte.

Întregirea problematicii cărții traduse și includerea ei într-un context mai larg oferit de însești proiectele autorului, sînt realizate de traducători prin cîteva pagini dense, lămuritoare și care trimit la dezvoltări ulterioare celor din *Normă și acțiune*, unele deja realizate de filosoful de la Helsinki. Îngrijitorii ediției incită interesul cititorului — al celui interesat în dezvăluirea unor noi aspecte ale discursului normativ — prin însăși maniera de a prezenta logica wrightiană ca principală direcție de explorare care și-a impus aparatul ei conceptual în dialog cu variantele concurente, inclusiv prin alegerea unei căi de înaintare „pline de dificultăți stimulative" (p. 236). Deși tratează de sine stătător problematica normelor, lucrarea tradusă se corelează strîns, într-o trilogie, cu alte două lucrări elaborate de autor în același an — *Varietățile binelui* și *Logica preferinței* —, lucrări așezate la același nivel de interes de către cititorul român, dar care își așteaptă încă traducătorii. Interesul pentru aceste două cărți încă netraduse la noi se amplifică pe măsură ce luăm cunoștință de maniera analitică folosită de von Wright în *Normă și acțiune* și ne convingem tot mai mult că autorul, „continuă să lucreze cu acea competență, originalitate și vigoare intelectuală ce disting personlitățile cu adevărat creatoare" (p. 242). Mai mult, atenția ne este captată, în ultimele pagini ale postfeței, de cîteva idei strîns legate de problematica acestei cărți și dezvoltate de autor în lucrarea *Explicație și înțelegere*, publicată în 1971. În particular, este vorba de a înțelege mai adecvat conceptul de cauzalitate prin dezvoltarea teleologiei acțiunii umane — acțiune ce urmărește scopuri și antrenează mijloace considerate potrivite penrru atingerea lor iar mecanismul logic declanșat al acțiunii instrumentale îl constituie *interferența practică* sprijinită pe instrucțiuni (norme tehnice).

Prin întregul ei conținut, prin aspectele de noutate puse în lumină de o minuțioasă și edificatoare analiză a normelor și acțiunii, lucrarea la care ne referim constituie un punct de referință în dezbaterile actuale, iar problematica ei „interesează deopotrivă domeniile logicii, eticii, dreptului și filosofiei" (p. 242) și care se deschide spre a oferi elemente constitutive logicii *teleodeontice* pentru fundamentarea într-o formă riguroasă a *raționamentului sau interferenței practice*.

Al. Leordean

Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*, Cultura e storia, „Vita e pensiero", Pubblicazioni dell' Università Cattolica, Milano, vol. I: *Dalle origini a Socrate*, 1982, 493 p.: vol. II: *Platone e Aristotel*, 1981, 465 p.; vol. III: *I sistemi dell'età ellenistica*, 1980, 571 p.; vol. IV: *Le scuole dell'età imperiale*, 1981, 701 p.; vol. V: *Lessico, indici, Bibliografia*, con la colaborazione di Roberto Radice, 1980, 603 p.

Lucrarea de față, rod al unei bogate activități de cercetare și didactice a autorului, este structurată pe părți, secțiuni și capitole. **Primul volum** se deschide cu o *Introducere* dedicată genezei și dezvotării filosofiei și problemelor speculative în antichitate. În primul capitol al acesteia, intitulat: Nașterea filosofiei în Grecia, sînt abordate următoarele probleme: filosofie, creație a geniului grec; inconsistența tezei potrivit căreia filosofia greacă ar fi o „derivație" din filosofia orientală; particularitățile metamorfozelor teore-

tice, operate de spiritul grecesc asupra cunoștințelor egiptene și caldeene. Cel de al doilea capitol este rezervat formelor de viață spirituală greacă care au pregătit necesitatea apariției filosofiei. Aici autorul are în vedere: poemele homerice, zeii religiei publice și relația acestora cu filosofia; religia de mistere: incidența orfismului asupra constituirii problematicii filosofice antice; condițiile politice, sociale și economice care au favorizat nașterea filosofiei în Grecia antică. Capitolul al treilea supune discuției natura și problemele filosofiei antice, avîndu-se în vedere, cu precădere, trăsăturile definitorii ale filosofiei antice. În ultimul capitol al acestei părți introductive, se operează cu o periodizare a filosofiei antice.

Prima parte a volumului tratează: filosofii naturaliști, ionici și italici; problemele ființei și ale cosmosului. Secțiunea primă constituie un preludiu la problema cosmologică în care sînt analizate miturile teogonice și cosmogonice. În cea de a doua secțiune, analiza urmărește gîndirea antică greacă de la milesieni la Heraclit. Gînditorii tratați: THALES (tezele filosofice atribuite lui Thales; semnificațiile principiului; apa este principiul; alte propoziții ale lui Thales); ANAXIMANDRU (infinitul ca și principiu și trăsăturile sale; geneza tuturor lucrurilor din infinit; infinitul cosmic și geneza lumii noastre); ANAXIMENE (aerul ca principiu; apariția lucrurilor din aer; raportul filosofului grec cu predecesorii săi); HERACLIT din Efes (fluxul perpetuu al tuturor lucrurilor; sinteza contrariilor; focul ca și principiu al tuturor lucrurilor; sufletul). Secțiunea a treia este rezervată *pitagorismului*. Din problematica urmărită reținem: trăsăturile școlii pitagoreice; o nouă concepție asupra principiului; numărul, principiu al tuturor lucrurilor; elementele numărului; opoziția fundamentală și armonia; trecerea de la număr la lucru; fondarea conceptului de „cosmos"; universul înseamnă: „ordine"; omul, sufletul și destinul său; aporia structurală a pitagorismului, vizînd zeitatea și divinitatea, sufletul. Secțiunea a *patra*, XENOFAN și eleații, este destinată lui Xenofan (poziția sa față de eleați: critica concepției despre zei și respingerea presupusei religii tradiționale; zeitatea și divinitatea la Xenofan; fizica și ideile morale); PARMENIDE (cele trei căi ale cercetării: cea a adevărului absolut, a erorii și, cea a explicării plauzibile a fenomenelor; doxa la Parmenide; aporia structurală a filosofiei sale); ZENON din Eleea (geneza demonstrației dialectice; argumentele dialectice împotriva mișcării, împotriva multiplicității; importanța lui Zenon); MELISSOS din Samos (sistematizarea eleatismului; atributele ființei și deducerea lor). Secțiunea a *cincea* se referă la unii „pluraliști și fizicieni eclectici": EMPEDOCLE (cele patru „elemente"; iubirea și ura; sfera și cosmosul; cunoașterea; sufletul și divinul; aporia lui Empedocle); ANAXAGORA din Clazomene (homeomeria; inteligența divină; aporia lui Anaxagora); ATOMIȘTII (descoperirea atomilor ca principii; atomii, mișcarea mecanică și necesitatea; etica lui DEMOCRIT); FIZICIENII ECLECTICI (fenomenul eclectismului fizic și involuția filosofiei naturii; DIOGENES din Apollonia și semnificația lui istorică; ARCHELAOS din Atena).

Partea a doua a primului volum are în obiectiv pe *sofiști*, trecerea de la filosofia naturii la cea morală. În prima secțiune este tratată geneza și natura problemei morale și vizează următoarea arie tematică: de ce problema filosofică nu se naște odată cu cea a cosmosului?; unele distincții terminologice și conceptuale esențiale pentru comprehensiunea problemei etice; reflexia morală anterioară apariției filosofiei morale. În secțiunea a doua sînt analizați sofiștii. După elucidarea unor probleme preliminare, tratate în primul capitol (semnificațiile termenului de „sofist"; iluminismul sofistului grec; spiritul panelenic al sofistului) este investigată gîndirea lui PROTAGORA (principiul: omul ca „măsură"; implicațiile utilitariste ale filosofiei sale; atitudinea sa față de zei); GORGIAS (negarea adevărului; ceea ce există este nimicul; chiar dacă ființa a existat, ea rămîne incognoscibilă; chiar dacă a existat ea rămîne inexprimabilă; refugiul pe planul empiriei și a realității situației: *retorica* și *omnipotența cuvîntului*); PRODICOS din Ceos (inventarea sinonimiei; zeii ca divinizare a utilului); HIPPIAS și ANTIPHON (curentul naturalist al sofisticii; opoziția dintre „physis" și „nomos"; accentuarea contrastului dintre „physis" și „nomos" la Antiphon; cosmopolitismul și egalitarismul naturalist. Secțiunea se încheie cu unele concluzii asupra sofiștilor.

Partea a treia este rezervată gîndirii lui SOCRATE, socraticilor minori și fondării filosofiei morale. Prima secțiune este intitulată: *Socrate și descoperirea esenței omului*. Capitolele și paragrafele acestei secțiuni abordează teme ca: problema socratică și chestiunea izvoarelor; *etica socratică*; Socrate în fața filosofiei „physis"-ului; descoperirea esenței omului; precizări și documente relative la noua concepție socratică despre „psyché"; „paradoxele" eticii socratice; plăcerea, utilul, fericirea, prietenia; politica; revoluția non-violenței. Un capitol aparte este dedicat *teologiei socratice* și semnificației acesteia (zeitatea ca inteligență finalizatoare și ca providență; „daimonion"-nl

lui Socrate; raportul dintre teologie și etică în capitolul: *dialectica socratică*; non-cunoașterea socratică; ironia la Socrate; maieutica; Socrate fondator al logicii? Această secțiune se încheie cu o discuție asupra aporiei și limitelor structurale ale socratismului.

Socraticii minori sînt discutați în secțiunea a *doua*. Aici autorul face unele distincții între: cercul „socraticilor" și „școala" socratică. Gînditorii avuți în vedere sînt: ANTISTENE, fondator al școlii cinice; ARISTIP și școala cirenaică; EUCLID și școala megarică; FEDON și școala din Elis; secțiunea încheindu-se cu unele concluzii asupra socraticilor minori. Volumul conține, în încheiere, două apendice: unul, referitor la orfism și la noutatea mesajului acestuia și, altul, la unele precizări asupra trăsăturilor fundamentale ale conceptului grec de filosofie.

Cel de **al doilea volum** supune discuției gîndirea lui PLATON și ARISTOTEL și are două părți. Din problematica primei amintim: de la Socrate la Platon; de la dialogul viu al lui Socrate la cel scris al lui Platon; caracteristicile structurale ale gîndirii platonice; componentele metafisico-dialectice ale gîndirii platonice; ontologia platonică; cea de a doua „navigație"; cosmologia platonică, gnoseologia și dialectica; concepția asupra artei și asupra retoricii; „Republica" sau edificarea statului ideal; mitul „cavernei"; aporiile platonismului.

În cea de a doua parte referitoare la ARISTOTEL, intitulată *Aristotel și sistematizarea cunoașterii filosofice*, sînt tratate următoarele teme: metafizica, fizica, psihologia, matematica, etica, politica, fondarea logicii; retorica, poetica; raporturile dintre etică și politică; binele suprem: fericirea; prietenia și fericirea; conceptul de stat; conceptul de logică sau „analitica"; silogismul; cunoașterea imediată; silogismele dialectice; principiile demonstrației; logica și realitatea; geneza platonică a retoricii aristotelice; definirea retoricii și a raporturilor ei cu dialectica; concluzii asupra *Retoricii*; conceptul aristotelic despre suflet. Secțiunea dedicată Stagiritului se încheie cu o serie de concluzii asupra filosofiei sale și a destinului acesteia.

Volumul al treilea privește epoca elenistă și are patru părți. În prima autorul, după ce face o scurtă introducere în specificul și particularitățile filosofiei eleniste, tratează următorii gînditori și probleme: DIOGENE și radicalizarea cinismului; declinul și sfîrșitul școlii cirenaice; unele evoluții dialectice ale școlii megarice și dizolvarea ei; Academia platonică, scopul, organizarea și decadența ei rapidă. Printre figurile, care au ilustrat, această Academie amintim pe: EUDOXOS din Cnidos; SPEUSIP; XENOCRATE; alți reprezentanți: POLEMON; CRATES și CRANTOR.

În cea de a doua parte, autorul se oprește asupra gîndirii lui EPICUR și asupra fondării „grădinii", trăsăturilor caracteristice ale „grădinii" lui Epicur; polemica acestuia cu Platon și Aristotel; repudierea celei de a doua „navigații"; fizica epicureană; fundamentele ontologice, atomii, trăsăturile structurale ale atomilor, mișcarea; universul și lumile infinite; fenomenele cerești și explicarea lor multiplă. Un capitol aparte este rezervat *eticii lui Epicur*, în care se pun în evidență teme ca: plăcerea ca fundament al eticii; ierarhia plăcerilor și a înțelepciunii; caracterul absolut al plăcerii; relativitatea durerii; prietenia. Capitolul se încheie cu o trecere în revistă a concepțiilor discipolilor și urmașilor lui Epicur. O secțiune specială a acestei părți este rezervată filosofiei lui LUCREȚIU.

Partea a treia tratează istoria filosofiei antice de la stoicism pînă la sfîrșitul epocii „păgîne"; un loc de seamă ocupînd studierea *stoicismului*, a¹ logicii, fizicii eticii acestuia. Partea finală a volumului abordează evoluția scepticismului și eclectismului de la origini pînă la finele epocii „păgîne".

Volumul al patrulea axat pe istoria filosofiei antice din epoca imperială, este divizat în trei părți. Prima, abordează ultimele evoluții și dizolvarea școlii peripatetice și a marilor școli eleniste. Din cuprinsul acestei părți, semnalăm cîteva secțiuni și capitole: renașterea epicureismului în primele două secole ale „erei creștine"; vitalitatea și răspîndirea stoicismului în epoca imperială; unele trăsături ale neostoicismului; SENECA: trăsăturile gîndirii sale; concepția sa despre om; conștiința; voința; EPICTET: trăsăturile stoicismului său; MARC AURELIU, filosoful imperial: particularitățile stoicismului său; reafirmarea monismului panteist al stoicismului; o nouă antropologie; omul ca ființă cu corp, suflet și intelect; refugiul în interioritate. O secțiune aparte analizează ivirea *neoscepticismului*: ENESIDEM; AGRIPPA; SEXTUS EMPIRICUS și ultimele evoluții ale scepticismului antic. Mai menționăm, din această primă parte, alte probleme: renașterea cinismului în epoca imperială, trăsăturile sale; curente ale cinismului inspirate din radicalismul antic contestatar.

Cea de-a doua parte a volumului pune în discuție contribuția lui FILON din Alexan-

dria; geneza gîndirii sale și rolul său în istoria filosofiei antice; componenta elenistă și ebraică; Filon ca preludiu al unei mari dezvoltări a gîndirii occidentale; meta fizica, teologia și ontologia lui Filon; antropologia și morala sa. Tot aici vom găsi analize dedicate renașterii filosofiei pitagoreice, a fuziunii neopitagorismului; locul lui NUMENIOS în evoluția curentului. Autorul se oprește, de asemenea, și asupra unor scrieri *ermetice*, asupra caracteristicilor de fond ale ermetismului. În ultima parte este investigată tema: PLOTIN și neoplatonismul păgîn. Reținem cîteva aspecte tratate în această parte: școala lui Plotin din Roma; raportul dintre Plotin și filosofii precedenți; Plotin și filosofia orientală; Filon, gnoza și creștinismul; metoda lui Plotin. În partea a doua autorul supune discuției, în cadrul unei analize detaliate, sistemul lui Plotin, sub diversele lui ipostaze: unul, „Nous" și spiritul; sufletul; originea, natura și destinul omului; natura și originile metafizicii plotiniene. În ultima secțiune a acestei părți este surprinsă evoluția neoplatonismului și sfîrșitul filosofiei „păgîne" grecești, marcarea evoluției unor discipoli imediați ai lui Plotin.

Ultimul volum (al V-lea), elaborat în colaborare cu Roberto Radice, conține un *indice lexical și o bibliografie*. Am reținut, dintre termenii cei mai semnificativi, următorii: *acosmism*; adiaforia; afecțiune; afinitate; alegorie; agnosticism; alteritate; amiciție; analogie; analitică; anamneză; *animal rațional*; *antimetafizică*; *antinomie*; antropogonie; antropocentrism; apatie; apeiron; aparență; *anapodictic*; *apodictic*; a-priori; arché; astrologie; ataraxie; ateism; atom-atomism; autarhie; bine; haos; catarsis; cauză; concept; cunoaștere; *contingent-contingență*; cosmos; cosmogonie; cosmologie; daimonion; definiție; deducție; demoni; dialog; dianoia; doxa; dubiu; *hedonism*; eidos; entuziasm; ermetism; epoché; eros; escatologie; ființă; esență; ierarhie; judecată; gnoză; incognoscibil; inefabil; intelectualism etic; lege; libertate; logos; maieutică; materialism; metempsihoză; mimesis; microcosmos; mit; navigație (cea de a „doua"); noesis; nihilism; nous; ontologie; ousia; physis; plăcere; pneuma; psyché; înțelepciune; scepticism; știință; tabula rasa; tautologie; techné; teogonie; universal; univoc; unul; om; utopie; utilitarism; valoare; adevăr.

Trebuie menționat faptul că, acești termeni sînt tratați prin prizma autorilor și temelor abordate de autor în cele patru volume ale *istoriei*, indicîndu-se, de fiecare dată, volumul și pagina acestuia.

Bibliografia, aranjată alfabetic pe gînditori, teme sau termeni tratați în cele patru volume, care indică: operele gînditorilor, edițiile critice ale textelor originale, traduceri ale acestor texte, comentarii și ediții (sau traduceri cu note), dicționare terminologice și studii critice, completează, printr-o sistematizare riguroasă, bogatul material faptic care a stat la baza acestei impresionante lucrări de autor dedicată istoriei filosofiei antice.

N. I. Mariș

****Phenomenology*: *Dialogues and Bridges*, edited by Ronald Bruzina and Bruce Wilshire, State University of New York Press, Albany, 1982, 361 p.

Apărută în seria „Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy" (general editor R.M. Zaner, Vanderbilt University), lucrarea întrunește studii semnificative pentru stadiul actual al mișcării fenonenologice, marcată de deschiderea spre alte curente de gîndire — pragmatism, realism ș.a., — precum și de o integrare semnificativă în direcția heideggeriană a „filosofiei existențiale" și în cea a hermeneuticii (filosofice și „culturale"), cu largi aplicații în teoriile moderne ale științei și artei. Împărțirea volumului pe secțiuni justifică pe deplin o asemenea încercare de cuprindere a tematicii (I: Martin Heidegger: In memoriam; II: Phenomenology and the Thought of Heidegger; III: Phenomenology and Pragmatism; IV. Phenomenology and the Thoight of Merleau-Ponty; V: Phenomenology and the Thought of Meinong; VI: Phenomenology Science and Perception; VII: Phenomenology and Hermeneutics; VIII: Phenomenology and Theatre).

De fapt, este vorba de o culegere de comunicări și studii prilejuite de reuniunile cunoscutei „Society for Phenomenology and Existential Philosophy", înființată în anul 1961, reprezentînd direcția fenomenologică sau ieșită din fenomenologie în universitățile americane (îndeosebi New York, California, Yale), direcție caracterizată prin încercarea de a aclimatiza în noi „forme de viață" (cum spun redactorii, parafrazînd sintagma husserliană „Lebenswelt") opera unor gînditori europeni de influență (mai ales: Husserl; Heidegger; Jaspers; Merleau

Ponty; H.-G. Gadamer; P. Ricoeur) și totodată a unor gînditori tipici pentru spațiul american (W. James, J. Dewey). O asemenea tendință a și făcut necesară și utilă solicitarea nu numai a cercetării de peste Atlantic, ci și a unor autorități europene în studierea gînditorilor menționați: O.Pöggeler — pentru Heidegger; K. -O. Apel — pentru Peirce și pragmatică; H. -G. Gadamer și P. Ricoeur — petru Husserl, Heidegger și hermeneutică.

Volumul se deschide cu două scurte prezentări comemorative consacrate lui Heidegger și semnate de W. Barrett (bun cunoscător în America al filosofiei europene) și J. Stambaugh (care evocă amintiri din perioada celor 10 ani petrecuți de el în preajma lui Heidegger, la Freiburg i. Br.), care privesc cu admirație tot de se configurează sub „the radiance of Being", în primul rînd „diferența ontologică", temporalitatea, „sfîrșitul filosofiei", *Dasein*-ul, *Gestell, Lichtung* ș.a. Tocmai în acest spirit se desfășoară și studiile consacrate lui Heidegger sub genericul „fenomenologia și gîndirea lui Heidegger", articole semnate de R. Schürmann, Ch. Sherover, W. Barrett, D. M. Levin și, pentru o mai bună edificare, de O. Pöggeler și K. -O. Apel.

Așa cum menționează redactorii (p.X), este vorba de studii tipice de exegeză, animate de preocuparea de a afla acordul între noua ontologie din *Sein und Zeit* și problematica eticii și a epistemologiei. În acest sens și sublinierea lui Pöggeler despre păstrarea sensului de bază aristotelic al „ființei" la Heidegger și, mai ales, teza lui Apel: „gîndirea lui Heidegger este epocală întrucît radicalizează cercetarea transcendentală (inițiată de Kant) a condițiilor experimentării lumii", întîlnindu-se cu proiectul unei „transformări semiotice a filosofiei transcendentale" inspirat de Peirce (p. XI, 105).

A doua grupare mare de studii privește impactul fenomenologiei și al hermeneuticii, cumva orientări complementare, în regîndirea pragmatismului (lui James, Lewis, Dewey), de fapt a studiului pragmatist al experienței și cunoașterii, precum și în studierea „inconștientului" (aci rolul epocal al studiului percepției la Merleau-Ponty), a obiectelor (aci reînvierea tradiției „teoriei obiectelor" a lui Meinong) și a „realității" în știință și artă (îndeosebi în teatru). Prin gîndirea lui Merleau-Ponty și Meinong, dar îndeosebi prin hermeneuticile lui Gadamer și Ricoeur gîndirea de tip pragmatist și apoi analitic nu mai apare în opoziție față de înnoirile aduse de fenomenologie și „filosofia existențială", mai exact „comprehensiunea" și „explicarea" (de tip scientist) nu mai apar într-o controversă.

Incontestabil, volumul merită să fie citit și analizat în primul rînd pentru conținutul lui ideatic major. Ceea ce atrage mai mult către acest gen de lucrări este însă legat de oglindirea modului în care gîndirea europeană (și cea anglo-saxonă tratată european) este receptată astăzi în noi „forme de viață".

Al. B.

Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses: Mainz 4. —8. April 1981/in Verbindung mit Manfred Kleinschnieder, Rudolf Malter, Gisela Müller, hrsg. von Gerhard Funke, Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn: Teil I, 1, 1981, 619 S.; Teil I, 2, 1981, S. 621—1192; Teil II: Vorträrge, 1982, 219 S.

Volumele reunesc lucrările celui de-*al 5-lea Congres Internațional — Kant*, desfășurat între 4—8 aprilie la Mainz (R.F.G.), cu prilejul împlinirii a 200 de ani de la apariția *Criticii rațiunii pure* a lui Kant, urmărind îndeaproape problematica celebrei opere critice și acțiunea ei de durată în istoria culturii moderne și în contemporaneitate. *Partea I* cuprinde *comunicările celor 14 secții* (Vorgeschichete; Transzendentale Ästhetik; Transzendentale Analytik, I—IV; Transzendentale Dialektik; Transzendentale Methodenlehre; Übergreifende Probleme der Kritik der reinen Vernunft, I—II; Wirkungsgeschichte, I—II; Fragestellung aus dem Bereich von analytischer Philosophie, Wissenschaftstheorie und Physik; Ethische, politische und gesellschaftliche Aspekte der Kritik der reinen Vernunft), *partea a II-a* cuprinde *cele 12 conferințe în plen*, precum și cuvîntul de deschidere, rostit de prof. G. Funke, președintele Congresului.

Este de reținut, ca o trăsătură generală a acestor „Acte", faptul că, atît comunicările în secții cît și „conferințele publice" evidențiază preocuparea constantă de a îmbina exegeza (extrem de specializată) a textelor *Criticii* și tratarea istorică cu sublinierea valențelor înnoitoare prin care celebra operă kantiană acționează încă eficient în reconstrucția contemporană a domeniilor teoretice.

Primele 2 volume întrunesc comunicările numeroșilor specialiști din diverse spații socio-culturale și de orientări teoretico-filosofice diferite, oglindind confruntarea dintre linia socotită tradițională și linia modernă

(mai ales analitică şi fenomenologică) a interpretării, precum şi alte modalităţi ale „acţiunii istorice" a operei critice. Spicuirea unor titluri va fi, credem, edificatoare: „Timpul în *Critica raţiunii pure*: structura normativă a ştiinţei" (N. Capaldi, New York); „Quid juris şi quid facti" (J.E. Dotti, Buenos Aires); „7 + 5 = 12: Kant and Plato" (J. Wubing. Ontario); „Formă a priori şi cunoaştere a priori"(R .E. Aquila, Tennessee); „Conceptul de simţ intern şi extern" (P. Baumans, Bonn); „Fundamentarea matematicii la Kant" (K. Mainzer, Münster); „Consens şi obiectivitate" (Th. J. Nenon, Freiburg); „Deducţia transcendentală a lui Kant" (K. Aschenbrenner, Berkeley); „Multiplu şi puterea de imaginaţie" (O. Market, Madrid); „Metafizica ca gîndire negativă" (G. Santinello, Padua); „Versiunea dinamică a metodei transcendentale" (G. Buchdall, Cambridge); „Natură şi cultură în Prima Critică" (A. Galimberti, Genua); „Libertatea non-posibilă la Kant" (G. Schulte, Köln); „Dubla manifestare a subiectivităţii în sistemul *Criticii*" (S.I. du Plessis, Cape Town); „Despre aprioritatea spaţiului şi timpului în fizica contemporană" (W. Balzer, München); „Subiectivitate şi lingvisticitate" (R. Lüthe, Aachen); „Formele intuiţiei la Kant şi fizica modernă" (H. Titze, Wettingen).

În acest context se înscrie şi participarea românească: „Fizica newtoniană şi ştiinţa pură a naturii în *Critică*" (M. Florita, în secţiunea I: Vorgeschichte); „Apriorism şi realism în metodologia geometriei: Kant vs. Riemann" (I. Pârvu, în secţiunea XI: Wirkungsgeschichte I); „Kant şi Rădulescu-Motru" (Al. Boboc, în secţiunea XII: Wirkungsgeschichte II); „Despre actualitatea interpretării libertăţii voinţei la Kant" (P. Botezatu, în secţiunea XIV).

Volumul al II-lea cuprinde în principal textele conferinţelor. Dintre aceste menţionăm: „Ce am învăţat noi de la Kant? (L. W. Beck, Rochester); „Se deschide o nouă epocă în istoria lumii" (H. -G. Gadamer, Heidelberg); „La théorie kantienne des modalités" (J. Vuillemin, Paris); etc. etc.

Dominate de aceeaşi preocupare a relevării rolului istoric al operei critice şi a acţiunii ei de durată în istoria culturii, conferinţele se remarcă prin abordarea cu perspectivă a tematicii critice, ancorînd hotărît în problmatica ştiinţei şi a cugetării din lumea de astăzi. Căci Immanuel Kant însuşi — preciza Gadamer (p. 15) — şi-a desemnat lucrarea ca „o revoluţie a modului de gîndire"; într-adevăr, ea constituie „un eveniment epocal", astfel încît „nu este deloc accidental să caracterizăm data apariţiei *Criticii* prin cuvintele lui Goethe prilejuite de canonada de la Valmy, în care armata franceză revoluţionară s-a dovedit invincibilă": „De aici şi de azi se deschide o nouă epocă în istoria lumii". O analogie reuşită, susţinută de valoarea inegalabilă a operei lui Kant, ale cărui lucrări — preciza L.W. Beck (p. 5) — sînt variaţiuni „pe tema unică a spiritului uman creator".

Volumele ce cuprind „actele" ultimului Congres-Kant oferă, incontestabil, o bogată „experienţă a gîndirii", a cărei evaluare rămîne oricînd pe cît de necesară pe atît de utilă. Revenirea asupra volumelor la o „cronică a ideilor" ar prilejui, de accea, o întîlnire cu cele mai noi şi cu adevărat moderne viziuni asupra monumentalei opere kantiene.

Alexandru Boboc

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

REVOLUȚIA TEHNICO-ȘTIINȚIFICĂ

(sesiune științifică)

La Timișoara și Lugoj, în zilele de 30 și 31 martie 1984, a avut loc sesiunea științifică cu tema: *Revoluția tehnico-științifică contemporană și implicațiile sale asupra calității muncii și vieții, elemente importante în dezvoltarea și consolidarea conștiinței științifice și patriotice a oamenilor muncii.* Înscrisă sub semnul Festivalului Național „Cîntarea României", ea a fost dedicată celei de a 40-a aniversări a revoluției de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă și celui de-al XIII-lea Congres al P.C.R.

În prima zi, la Timișoara, lucrările sesiunii s-au desfășurat în plen și apoi în cinci secțiuni. S-a insistat asupra unor cerințe spirituale noi ale societății socialiste în condițiile puternicei afirmări a revoluției tehnico-științifice contemporane. Au fost evidențiate multiplele ei consecințe asupra dezvoltării personalității, educării și instruirii tinerei generații, a pregătirii ei pentru muncă și viață (prof. univ. dr. Ovidiu Bădina de la Academia „Ștefan Gherghiu"). De asemenea, dintr-o largă perspectivă istorică și prin raportare la dialogul critic al umanismelor, au fost puse în evidență o seamă de trăsături și particularități ale tehnicii contemporane. Pornind de la unele distincții semantice ale termenului *tehnică*, a fost dezvoltată o pledoarie argumentată și convingătoare pentru umanizarea tehnicii. Au fost indicate căi și procedee de a ieși în întîmpinarea acestui important deziderat sociouman (prof. univ. dr. Alexandru Boboc, de la Universitatea București).

Pornind de la aspecte de ordin epistemologic ale R.T.S.C., prin luarea în considerație a factorilor sociali și psihologici în cunoașterea științifică, au fost relevate trăsături specifice ale statutului social al omului de știință, ale structurii și dinamicii științei și tehnicii contemporane (conf. univ. dr. Constantin Grecu, de la Institutul politehnic „Traian Vuia" din Timișoara). Din perspectiva educației materialist-științifice a oamenilor muncii, a formării și dezvoltării conștiinței lor ateiste, centrîndu-se pe antiteza dintre adevăr și fals, pe dialectica cunoscut–necunoscut, au fost aduse argumente rationale despre inconsistența religiei, despre antiteza dintre știință și religie (lector univ. dr. Nicolae Pîtrop, de la Institutul agronomic din Timișoara). În încheierea ședinței plenare, prof. Franc Serbescu (de la Consiliul Culturii și Educației Socialiste) e expus o interesantă sinteză asupra cercetărilor socio-culturale realizate în colaborare cu diferite institute, catedre și colective, a insistat asupra tehnicilor și metodelor noi de investigare a fenomenului cultural.

La Lugoj, în prezența unui numeros public (activiști, propagandiști, cadre didactice, muncitori, tehnicieni, ingineri etc.), a avut loc masa rotundă cu tema: *Locul și rolul R.T.S.C. în educarea materialist-științifică a oamenilor muncii.* Tovarășul Ioan Jurca (secretar al Comitetului municipal Lugoj al P.C.R.) a prezentat o amplă informare despre activitățile multiple și complexe desfășurate de Consiliul de educație politică și cultură socialistă Lugoj, pentru educarea materialist-științifică a oamenilor muncii. În continuare, au fost analizate cauzele persistenței fenomenului religios. S-a exprimat convingător opinia după care dogmatica constituie punctul slab și anacronic al religiei. Ea se bazează însă, în momentul de față, mai ales pe fenomene psihologice (obiceiuri, tendințe, aspirații ale unor oameni). Din această perspectivă, se cere o nouă orientare strategică a educației materialist-științifice, care să țină seama, în mai mare măsură, de aceste fenomene, să le asigure o contrapondere laică (prof. univ. dr. Ion Tudosescu, directorul Institutului de filosofie din București). Au fost puse în evidență valențele educative socio-umane ale R.T.S.C. și modalitățile de a fi mai bine folosite în educația materialist-științifică a maselor (conf. univ. dr. Florian Alexandru, Institutul de Construcții București). Au fost reliefate modalități și procedee de sporire a educației materialist-științifice a oamenilor muncii (prof. Kapus Ioan, secretarul Comisiei județene Mureș

pentru răspîndirea cunoștințelor științifice și tehnice a F.D.U.S.). Tot din această perspectivă au fost aduse argumente din domeniul astronomiei și cercetărilor spațiale, pentru formarea unei concepții materialist-științifice despre Univers (cercetător științific dr. Irina Predean, de la Centrul de astronomie și cercetări spațiale București).

Putem spune că sesiunea organizată în cele două orașe ale țării a prilejuit un larg, fertil și animat schimb de opinii între activiștii de partid și culturali din județul Timiș și invitații din Capitală (13 persoane, majoritatea de la Institutul de filosofie) și din județele Arad, Caraș-Severin, Hunedoara, Mureș, Bihor și Sibiu. Sesiunea a fost completată cu vizite la întreprinderi industriale din Timișoara și Lugoj, care au prilejuit o continuare a dialogului cu specialiștii din aceste unități, pe probleme ale creativității tehnice-inginerești și esteticii industriale. Sesiunea a oferit, de asemenea ,cadrul potrivit pentru lansarea recent apărutului tratat *Estetica*, elaborat de un colectiv de la Institutul de filosofie din București.

Ion Moraru

SEMINARUL INTERDISCIPLINAR „FILOSOFIE ȘI ȘTIINȚĂ"

În aprilie 1984 s-au împlinit doi ani de cînd, periodic, dar întotdeauna în ziua de luni, întotdeauna la aceleași ore și în ambianța aceleiași săli a Consiliului profesoral de la Facultatea de științe juridice din Capitală, se întîlnesc participanții la lucrările seminarului interdisciplinar „Filosofie și știință". În alocuțiunea rostită la seminarul cu numărul 20 din 9 aprilie a.c., rectorul Universității din București, profesor universitar dr. Ioan Iovițț Popescu, inițiatorul și principalul animator al acestor dezbateri, sublinia faptul că acest cadru organizat pentru schimbul de idei s-a născut din necesitatea de a obține o viziune unificatoare asupra realității printr-o îmbinare a perspectivei problematizatoare a filosofiei cu unghiurie de vedere specializate ale diverselor științe. Ceea ce s-a realizat a fost o mai bună comunicare interdisciplinară, filosofii și cercetătorii din domeniul științelor exprimînd interesante idei și puncte de vedere asupra unor aspecte diverse, fizice, biologice și spirituale ale Universului. Au susținut conferințe cunoscuți fizicieni de la noi (I. Iovițț Popescu, Liciniu Ciplea, N. Ionescu-Pallas, V. Velculescu, I.A. Dorobanțu, I. Purica), matematicieni (I. Cuculescu, P. Constantinescu), cibernetícieni (Paul Postelnicu, M. Beliș), chimiști (F. Felecan), biologi (E. Macovski, C. Maximilian, D. Mărgineanu), psihologi și filosofi (P. Popescu-Neveanu, M. Flonta). Cu toate „zgomotele" ce mai apar încă pe canalele de comunicare, a remarcat rectorul Uiversității, importantă este bunăvoința majorității participanților de a se informa și a înțelege ce fac „vecinii", de a încerca împreună cu ceilalți să lumineze răbdător dar tenace zonele din „teritoriul" care se întinde între specialități. Un punct de viu interes l-a constituit ineditul unor subiecte, faptul că s-au emis în cadrul seminarûlui ipoteze de cercetare încă neîncheiate sau neimpuse.

O noutate de semnalat ar fi faptul că datorită nivelului la care se desfășoară, atmosferei de autentică dezbatere și disciplinei de fond în organizare, seminarul a fost luat sub egida Senatului Universității și a Comitetului român de istoria și filosofia științei, secția de Filosofia științei, la conducerea căreia a fost numit nu demult (în urma dispariției regretatului academician Octav Onicescu), Ioan Iovițț Popescu, membru corespondent al Academiei R.S. România.

Între temele dezbătute la ultimele reuniuni ale seminarului sînt de amintit îndeosebi cele prilejuite de expunerile lui C. Maximilian despre *Genetica între da și nu*, M. Flonta despre *Determinații filosofice în gîndirea fizică modernă*, M. Beliș despre *Libertate și necesitate în sistemul cibernetic*, D. Mărgineanu despre *Biologie moleculară și conceptul de materie vie*.

Subliniind interesul deosebit pe care l-au suscitat aceste conferințe, ne vom referi aici, pe scurt, doar la cea susținută de Mircea Flonta (urmînd ca asupra celorlalte să revenim în alte numere ale revistei). Comunicarea sa a adus în atenție relația între gîndirea filosofică și cercetarea științifică, deci tocmai lait-motivul seminarului nostru.

Filosofia științei, arăta Mircea Flonta, urmează oarecum la distanță dezvoltarea gîndirii științifice în măsura în care ia ca punct de plecare expunerile sistematice ale cercetării. Analizele întreprinse de filosofi urmează sintezelor teoretice și investigațiilor metateoretice întreprinse de cercetătorii creatori. Există însă diferite căi de a apropia filosofia științei de cercetarea științifică propriu-zisă. Una dintre ele este de a trece, în discipline ca fizica teoretică, de la analiza conceptelor și teoriilor gata constituite la explicitarea unor supoziții filosofice tacite care

joacă un rol determinant în orientarea cercetării. Este vorba de intuiții generale, latente dar active, asupra naturii realității fizice și asupra condițiilor minime de inteligibilitate și valoare explicativă ale teoriilor fizice. Intervenția acestor intuiții generează dezacorduri sistematice între cercetători a căror probitate intelectuală este în afară de orice îndoială, cum au fost dezacordurile cu privire la teoria cuantelor între N. Bohr, M. Born, W. Pauli și W. Heisenberg, pe de o parte și A. Einstein, E. Schrödinger, L. de Brogilie, pe de altă parte. Spre deosebire de dezacordurile în probleme tehnice, a arătat în continuare Mircea Flonta, aceste controverse nu pot fi, în general, încheiate prin producerea unei demonstrații constrîngătoare pentru ambele părți. Există totuși argumente ce pot slăbi atașamentul oamenilor de știință față de asemenea convingeri filosofice. Este astfel de netăgăduit rolul argumentelor istorico-filosofice și influența izolării științifice crescînde, deși proba hotărîtoare poate fi doar sterilitatea științifică a orientării preconizate. O asemenea probă nu va putea fi produsă însă decît la o distanță mare în timp. Iată de ce punerea în lumină a determinațiilor filosofice ale gîndirii științifice e susceptibilă să constituie o formă de intervenție mai eficace a travaliului filosofic în evoluția cunoașterii științifice. Opțiunile cercetătorilor pentru anumite idealuri explicative și standarde de inteligibilitate poate fi evaluată în lumina unor experiențe istorice ale dezvoltării gîndirii științifice înainte ca evoluția acesteia să ofere un verdict definitiv asupra valorii lor euristice.

Încheind succinta consemnare de față, vom anunța că un prim rezultat editorial al activității seminarului a apărut în Editura Academiei sub forma unui volum de studii intitulat: *Privire filosofică asupra rationalității științifice.*

Angela Botez

★

DEZBATERE

În ziua de 12 aprilie 1984, Catedra de științe sociale de la I.M.F. Tg. Mureș a organizat o dezbatere științifică metodologică pe tema: *Intensificarea preocupărilor catedrelor de specialitate în domeniul educației materialist-științifice ateist-militante a studenților și combaterii influențelor și mentalităților retrograde mistice.* Cadre didactice cu experiență din institut (prof. univ. dr. Vasile Rus, prof. univ. dr. doc. Maros Tiberiu, prof. univ. dr. doc. Liviu Popoviciu, prof. univ. dr. Gál Juliu, prof. univ. dr. Lucian Eremia, conf. univ. dr. Ion Nicolaescu, conf. univ. dr. Gheorghe Crăciun) au împărtășit din experiența lor proprie în domeniile anatomiei, neurologiei, biofizicii, stomatologiei, științelor sociale. Dezbaterea a așezat în centrul atenției raporturile științelor particulare cu filosofia. Concluziile dezbaterii au evidențiat rolul acțiunii comune a tuturor disciplinelor în acest domeniu important care este educația materialist științifică a viitorilor medici.

F.E.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

De curînd am primit la redacție volumul al V-lea, 1982, al publicației „*Philosophica*" anuar al Institutului de filosofie al Universității Catolice din Valparaiso (Chile), publicat de Ediciones Universitarias de Valparaiso. Volumul este dedicat lui Pedro Gandolfo Baron, profesor fondator, în 1949, al Institutului de filosofie mai sus-amintit.

Din sumarul publicației semnalăm următoarele studii: Juan Cruz Cruz, *Antropologia unoașterii imediate*; Hernan Zomosa Hurtado, *Comunicarea științei*; Ernesto La Croce, *Analogia cauzelor la Aristotel și la Sfîntul Toma*; Carlos Disandro, *Lucrețius și anti-Lucrețius în secolele XVII și XVIII*, Miguel Poradowski, *Tomismul în enciclicele sociale* Voumul conține și o rubrică de recenzii.

★

Recent a apărut cel de al VII-lea volum al publicației: „*Bollettino di storia della filosofia*", ca anuar al Institutului de filosofie de pe lîngă Universitatea de studii din Lecce (Italia) publicat de Edizioni Milella, sub îngrijirea lui G. Papuli.

Volumul se deschide cu un studiu semnat de cunoscutul istoriograf al filosofiei italiene: A. Corsano: *T. Tasso și gîndirea contempo-*

rană. Contribuției sale îi sînt rezervate un studiu și o bibliografie a scrierilor acestuia semnate de editorul volumului. Volumul conține, de asemenea, o serie de documente inedite referitoare la viața lui Vanini (G. Cosi). Menționăm alte studii incluse în volumu. de față: V. Millanesi, *„Contradicția contextuală"* și *argumentarea etico-practică*; El Riodanto, *Dialectica dialogului*; G. Rizzo, *Asupra limbajului muzical de la Wagner la Schönberg*; G.Di Mitri, *Asupra conceptului de societate la K. Popper*; L. Lippolis, *Spre un nou idealism juridic*; E. Pascariello, *F. Enriques; știință și filosofie.*

★

În editura Martinus Nijhoff (Olanda) au apărut de curînd: a) *Husserliana*, vol. 21, cuprinzînd: *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass* (1866—1901) de E. Husserl; volumul este editat de I. Strohmeyer sub auspiciile cunoscutei „Husserl-Archiv an der Universität zu Köln" R.F.G.) și cuprinde cele mai semnificative texte ale lui Husserl pentru filosofia mate-(maticii; b) *Husserl Studies*, ed. by J. Monhanty and K. Schuhlmann, vol. 1, 1984.

★

La Klett-Cotta Verlag (Stuttgart) a apărut volumul: *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, hrsg. von D. Henrich, cuprinzînd actele Congresului-Hegel, Stuttgart, 1981.

★

În editura Felix Meiner, Hamburg (R.F.G.) a apăut :E Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache* Aufsätze aus den Jahren 1927—1932 (hrsg. von J. M.Krois und E.W. Orth, Ph B 372, 1984, XXIX, 186 S.), cuprinzînd studii ce pun într-o nouă lumină „filosofia formelor simbolice", îndeosebi prin ideea că tehnica este o „formă simbolică" (adică o formă fundamentală a culturii).

★

Din sumarele numerelor 131 și 132 din 1983 ale publicației raționaliste de studiere a istoriei creștinismului „Cahiers du Cercle Ernest-Renan", am reținut studiile: *Sinuciderea și Biblia*, de G. Brunet; *Formația religioasă contemporană în cele trei religii monoteiste*, de F. Jacquin-Dion; *O năzturie despre formația religioasă catolică actuală*, de J, Magne; *Retragerea lui Dumnezeu*, de Louis-Gabriel. De asemenea, studiile; *Sf. Petru, acest celebru necunoscut*, de G. Ory; *Răspunsul iudeau la teza pauliană a caducității legii mozaice în Epistola către Romani IX—XI*, de G. Mayer; *Probleme ale traducerii din greacă în latină a Vulgatei*, de A. Petit; *Casa volantă a Fecioarei Maria*, de M. Chevalon; *Un orfism la cei săraci*, de C. Delapierre; *Surprizele mănăstirii din Toplon*, de André Brisset.

Menționăm, totodată, din sumarul primului număr (133) din acest an următoarele studii și cercetări: *Observații asupra specificității stării omului și asupra pretinsei universalități a aspirației religioase*, de Ernest Kahane; *Iluziile religoase. Originea lor. Consecințele lor*, de Louis-Gabriel; *Reflecții asupra scrierilor clementine*, de G. Ory; *Originile prozaice ale primului mare conciliu creștin*, de André Brisset; *Mesajul primar al creștinismului*, de F. Ballesteros.

★

Sub auspiciile Facultății de filosofie și litere a Universității din Perugia (Italia), între 24—26 octombrie 1984 se vor desfășuara lucrările unei conferințe internaționale pe probleme de filosofie a religiei. Din programul acesteia semnalăm următoarele comunicări ce urmează a fi susținute: *Nimicul, eternul și Dumnezeu în gîndirea lui Martin Heidegger* (A. Caracciolo, Universitatea din Genova); *Neliniștea, caritatea și credința la Miguel de Unamuno* (A. Lopez Quintas, Universitatea Complutense, Madrid); *Concepția lui Martin Heidegger despre Dumnezeu* (P. Mendes-Flohr, Universitatea ebraică din Ierusalim); *Teologie și experiență religioasă în reflexiile lui Antonio Banfi* (A. Zanardo, Universitatea din Firenze); *Pe urmele lui Whitehead: potențialitatea și problmetaticitatea teologică și religioasă a categoriei de proces* (N. Bosco, Universitatea din Torino); *Relatarea despre Dumnezeu și conceptul de Dumnezeu* (P. *Kemp*, Universitatea din Copenhaga).

★

Cunoscuta „Hegel Society of America" organizează între 4—6 octombrie 1984 la „Russell Sage College" o sesiune cu tema: *Filosofia spiritului la Hegel.*

„Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland" anunță — pentru sfîrșitul lunii septembrie 1984 — cel de-*al 13-lea Congres german de filosofie*, la Bonn, avînd ca temă generală: *Tradiție și inovație*. Temele speciale defalcate pe secții sînt în număr de 6, avînd fiecare cîte un conducător de secție:

1. Conștiința istorică a filosofiei;
2. Filosofia științei și istoria științei;
3. Mutația valorilor și schimbarea normelor;
4. Criza lumii tehnice;
5. Preferința estetică pentru nou (artă, modă, arhitectură);
6. Religie și transformări sociale.

„Kant-Gesellschaft" (Bonn, R.F.G.) și „Departement of Philosophy at The Pennsylvania State University" (S.U.A.) anunță *CEL DE-AL VI-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL KANT, care va avea loc între 8—12 septembrie 1985 la "The Keller Conference Center of The Pennsylvania State University"*. Comitetul de organizare (prof. G. Funke, R.F.G.; prof. J. Kockelmans S.U.A.; prof. Th. Seebohm, S.U.A.), aduce la cunoștință temele generale asupra cărora se așteaptă comunicări (maxim 12 pagini dactilo: în engleză, franceză, germană):

1. Preistoria filosofiei critice a lui Kant;
2. Estetica și Analitica transcendentală;
3. Dialectica transcendentală și Teoria transcendentală a metodei;
4. Filosofia științei și filosofia matematicii;
5. Critica rațiunii practice;
6. Metafizica moravurilor;
7. Critica judecății teleologice. Antropologie, istorie și religie;
8. Estetică și filosofia artei;
9. Acțiunea istorică a filosofiei lui Kant.

Comunicările pot fi expediate pînă la *31 decembrie 1984* pe adresa:

Sixth International Kant Congress,
Departament of Philosophy
246 Sparks Building
The Pennsylvania State University
246 Sparks Building
University Park, PA 16802 USA

★

„Reid Conference" va avea loc între 2—4 septembrie 1985 la Universitatea din Aberdeen, Scoția, cuprilejul bicentenarului publicării celebrei lucrări a lui Thomas Reid: *Essays on the Intellectual Powers* (1785).

★

Între 19—26 august 1984 va avea loc la Kirschberg/Wechsel (lîngă Viena) cel de-*al 9-lea Simpozion Internațional Wittgenstein* cu tema: *Philosophy of Mind-Philosophy of Psychology*. Secțiuni: 1. Wittgenstein; 2. Problema „Mind-Body"; 3. Demersul empiric privind spiritul (mind); 4. Internaționalitatea; 5. Conștientul, Voința; 6. Noi metode în filosofia spiritului și psihologie; 7. Funcționalism — Seminar despre „50 de ani ai Teoriei limbajului a lui K. Bühler".

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

PETRE BOTEZATU, **Constituirea logicității**, 1983, 226 p., 13,50 lei.

* * * **Marx — contemporanul nostru**. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Andrei Marga, Achim Mihu, 1983, 401 p., 24,50 lei.

* * * **Logica acțiunii. Studii**. Coordonator: Cornel Popa, 1983, 290 p., 12 lei.

* * * **Rațiune și credință**. Coordonatori: Gh. Vlăduțescu, Septimiu Chelcea, 1983, 408 p., 24 lei.

PLATON, **Opere, IV**. Ediție îngrijită de Petru Creția. Interpretări și comentarii de C. Noica, Andrei Cornea, Radu Bercea, Manuela Tecușan. Trad. din lb. elină de Petru Creția, Gabriel Liiceanu, 1983, 548 p., 40 lei.

ALEXANDRU BOGZA, **Realismul critic**. Ediție îngrijită de Al. Tănase, Al. Boboc, 1983, 408 p., 29 lei.

MIRCEA CRISTEA, **Modelul moral și opinia publică**, 1983, 112 p., 3,50 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensibilitatea estetică românească**, 1983, 176 p., 9,50 lei.

CICERO, **Despre supremul bine și supremul rău**. Trad., studiu introductiv, notițe introductive și note de Gheroghe Ceaușescu, 1983, 478 p., 32 lei.

EDITURA UNIVERS

TOMA ROMAN, **Artă și valoare**, 1983, 235 p., 11,50 lei.

MARTIN HEIDEGGER, **Originea operei de artă**. Trad. și note de Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu. Studiu introductiv de Const. Noica, 1982, 390 p., 14 lei.

AL. TĂNASE, **O istorie a culturii în capodopere**, vol. I, 1983, 544 p., 24 lei.

EDITURA EMINESCU

* * * **Cultură, creație, valoare — motive dominante ale filosofiei românești**. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Angela Botez, 1983, 298 p., 18 lei.

* * * **Artă — morală în istoria gîndirii estetice românești**. Antologie alcătuită de Gh. Stroia, Dumitru Matei, Dan Oprescu, Vasile Morar, Claudia Matei. 1983, 410 p., 21 lei.

MIRCEA FLORIAN, **Recesivitatea ca structură a lumii**, vol. I. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, Ioan C. Ivanciu, 1983, 534 p., 42 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

A.P.SAMSON, **Eseuri despre gîndire**, 1983, 203 p., 10,50 lei.

RADU FLORIAN, **Eppur, si muove!** ... 1983, 345 p., 15 lei.

Z. ORNEA, **Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea**, 1983, 510 p., 20,50 lei.

HENRI WALD, **Ideea vine vorbind**, 1983, 310 p., 13,50 lei.

GABRIEL LIICEANU, **Jurnalul de la Păltiniș**, 1983, 240 p., 9,25 lei.

EDITURA DACIA

GHEORGHE VLĂDUȚESCU, **Modernitatea ontologiei aristotelice**, 1983, 222 p., 16 lei.

ION ITU, **Critică și strategie**, 1983, 176 p., 9,25 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interpretări logico-filosofice (1938—1981)**, 1983, 349 p., 15 lei.

PETRU IOAN, **Logică și metalogică**, 1983, 272 p., 12,50 lei.

EDITURA MINERVA

LUCIAN BLAGA, **Opere**, vol. 8 (Trilogia cunoașterii), 1983, 737 p., 42 lei.

H.H. STAHL, **Eseuri critice**. Despre cultura populară românească, 1983, 339 p., 13 lei.

EDITURA ALBATROS

C.I. GULIAN, **Lumea culturii primitive**, 1983, 352 p., 15,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

VICTOR ERNEST MAȘEK, **Literatură și existență dramatică**, 1983, 211 p., 13 lei.

E.R. DODDS, **Dialectica spiritului grec**. Trad. din lb. engleză de Catrinel Pleșu. Prefață de Petru Creția, 1983, 370 p., 20,50 lei.

TITU POPESCU, **Concepte și atitudini estetice**, 1983, 126 p., 10 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **General și particular, național și internațional în revoluția și construcția socialistă**, 1982, 189 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Dialectica edificării societății socialiste multilateral dezvoltate**, 1982, 237 p., 13 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui NICOLAE CEAUȘESCU, **Forțele motrice ale progresului social în epoca contemporană**, 1982, 237 p., 11,50 lei

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și naționalitățile conlocuitoare în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Rolul conștiinței înaintate în construirea societății socialiste**, 1984, 192 p., 1r lei.

* * * **Contribuții ale președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice**: Coordonatori: Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petre Pânzaru, 1983, 328 p., 17 lei.

* * * **Democrația socialistă. Realități și perspective.** Coordonatori: Ion Tudosescu, Aculin Cazacu, 1983, 278 p., 15 lei.

CAROL NEUMAN, EDMOND NICOLAU, ANGHEL SCHOR, **Istorie sumară a dezvoltării științei**, 1983, 749 p., 36 lei.

ION MITRAN, **Socialismul și contemporaneitatea**, 1983, 239 p., 12 lei.

ANGELA BOTEZ, OLTEA MIȘCOL, **Revoluție și creație**, 1983, 224 p., 12 lei.

ALVIN TOFFLER, **Al treilea val.** Trad. de Georgeta Bolomey, Drăgan Stoianovici. Prefață de Ioniță Olteanu, 1984, 684 p., 30 lei.

* * * **Creație valorică și acțiune.** Coordonatori: Grigore Smeu și Ion Tudosescu, 1984, 318 p., 15 lei.

VICTOR KERNBACH, **Biserica în involuție**, 1984, 582 p., 32 lei.

ALEXANDRU BOBOC, **Confruntări de idei în filosofia contemporană**, 1983, 360 p., 15 lei.

ERICH FROMM, **Texte alese.** Selecția textelor: Ileana Răceanu și Nicolae Frigion, Trad. din lb. franceză și engleză de Nicolae Frigion. Studiu introductiv: Al. Tănase, 1983, 516 p., 13 lei.

PAUL DOBRESCU, **Tehnocrație și putere politică**, 1983, 264 p., 13 lei.

JURGEN HABERMAS, **Cunoaștere și comunicare.** Ediție îngrijită și prefață de Andrei Marga. Trad. din lb. germană: Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf, 1983, 575 p., 25 lei.

BERTRAND DE JOUVENEL, **Progresul în om. Contribuții la o critică a civilizației puterii.** Prefață și selecție de Pavel Apostol. Trad. de Adina Gabriela Apostol, 1983, 526 p., 24 ei.

PETRU BERAR, **Religia în lumea contemporană**, 1983, 269 p., 13,50 lei

VICTOR BOTEZ, **Informație, cunoaștere, acțiune**, 1983, 124 p., 5,50 lei.

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale.** Coordonator: Oltea Mișcol, 1983, 171 p., 16 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese**, vol. 2. Sub redacția acad. Vasile Pavelcu, 1983, 285 p., 22,50 lei.

* * * **Praxiologie și logică.** Coordonator: Cornel Popa, 1984, 199 p., 13 lei.

* * * **Privire filosofică asupra raționalității științei.** Coordonator: Angela Botez, 1983, 174 p., 16 lei.

* * * **Studii de istoria filosofiei universale. VIII.** Coordonatori: Al. Boboc, Simion Ghiță, Radu Pantazi, 1983, 159 p., 14 lei.

* * * **Estetica.** Coordonatori: Marcel Breazu, Ion Ianoși, Grigore Smeu, Ion Tobosaru, 1983, 582 p., 75 lei.

REV. FILOS., XXXI, 4, 291—388, BUCUREȘTI, 1984

ISSN 0034 — 8262

I. P. Informația — c. 2311

43 503

Lei 30

I 8071

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

DUMITRU BORȚUN, Proprietate și democrație

CRONICA IDEILOR

ANDREI MARGA, Despre teoria „intereselor de cunoaștere"

PROBLEME DE LOGICĂ ȘI TEORIA CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE

PETRU IOAN, Criteriile veridicității. Teme și controverse actuale
CORNEL POPA, Scop, program și conduită rațională
V. S. ȘVÎREV (U.R.S.S.), Teoretic și empiric în cunoașterea științifică
V. S. STEPIN (U.R.S.S.), În legătură cu problema dezvoltării cunoașterii teoretice
S.E. SAYAMA (Finlanda), Ontologia acțiunii la G. H. von Wright

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

PETRE DATCULESCU, Cercetări noi privind mecanismul psihologic al proceselor cognitive în geneza credințelor mistice, neștiințifice

OPINII DESPRE CĂRȚI — RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI
VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

septembrie — octombrie
1984

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „Rompresfilatelia" — Departamentul Export-Import Presă, P.O.Box 12—201, telex 10376 prsfi r- București, 78104, Calea Griviței 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa : Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, telefon : 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à Rompresfilatelia Département Export-Import Presse, P.O.Box 12—201, telex 10376 prsfi r, Bucarest 78 104, Calea Griviței 64—66.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8071

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXXI Nr. 5 1984

ULU 2014

SUMAR

2022

• DUMITRU BORȚUN, Proprietate și democrație 393

CRONICA IDEILOR

• ANDREI MARGA, Despre teoria „intereselor de cunoaștere" 400
• SIMION GHIȚĂ, Darvinismul și revoluția științifică modernă 404

PROBLEME DE LOGICĂ ȘI TEORIA CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE

• PETRU IOAN, Criteriile veridicității. Teme și controverse actuale 411
• CORNEL POPA, Scop, program și conduită rațională 419
• V. S. ȘVÎREV (U.R.S.S.), Teoretic și empiric în cunoașterea științifică 424
• V. S. STEPIN (U.R.S.S.), În legătură cu problema dezvoltării cunoașterii teoretice 436
• S. E. SAJAMA (Finlanda), Ontologia acțiunii la G. H. von Wright 450

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

• D. D. Roșca despre om și universul uman 460

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

• PETRE DATCULESCU, Cercetări noi privind mecanismul psihologic al proceselor cognitive în geneza credințelor mistice, neștiințifice 467

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

• ION GOIAN, Se consideră că religia este un fenomen istoric; există, cu toate acestea, aspecte universale ale fenomenelor religioase? 478

OPINII DESPRE CĂRȚI

• LUCIAN DRAGOMIRESCU, Seducția — un concept nou în estetica românească 481

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

• „Istoria și filosofia științei" (Colocviu studențesc) (*P.I.*); Tratatul de estetică în dezbatere (*M.C.*); Scurte note și informări.. 485

Rev. filos., *XXXI*, 5, p. 389—488, București, 1984

36103.

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXI № 5 1984 г

СОДЕРЖАНИЕ

• ДУМИТРУ БОРЦУН, Форма собственности и демократия 393

ХРОНИКА ИДЕЙ

• АНДРЕЙ МАРГА, О теории «познавательных интересов» 400
• СИМИОН ГИЦЭ, Дарвинизм и современная научная революция 404

ВОПРОСЫ ЛОГИКИ И ТЕОРИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

• ПЕТРУ ИОАН, Критерии истинности. Актуальные темы и спорные вопросы 411
• КОРНЕЛ ПОПА, Цель, программа и рациональный подход 419
• В. С. ШВЫРЕВ (СССР), Теоретическое и эмпирическое в научном познании 424
• В. С. СТЕПИН (СССР), О вопросе развития теоретического познания . . . 436
• С. Е. САЙАМА (Финляндия), Онтология действия в концепции Дж. фон Райта 450

РАЗМЫШЛЕНИЯ, АФОРИЗМЫ

• Д. Д. Рошка, О человеке и о человеческом мире 460

РАЗУМ И ВЕРА

• ПЕТРЕ ДАТКУЛЕСКУ, Новые исследования психологического механизма познавательных процессов в генезисе антинаучных мистических верований 467

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ

• ИОН ГОЯН, Утверждается, что религия является историческим явлением; можно ли однако говорить об универсальных религиозных явлениях? . . . 478

МНЕНИЯ О КНИГАХ

• ЛУЧИАН ДРАГОМИРЕСКУ, Обольщение — новое понятие в румынской эстетике 481

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXI — N° 5 — 1984

SOMMAIRE

• DUMITRU BORŢUN, Propriété et démocratie 393

LA CHRONIQUE DES IDÉES

• ANDREI MARGA, Au sujet de la théorie „des intérêts de la connaissance" 400
• SIMION GHIŢĂ, Le darwinisme et la révolution scientifique moderne 404

PROBLÈMES DE LOGIQUE ET DE LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE

• PETRU IOAN, Les critères de la véridicité. Thèses et controverses actuelles 411
• CORNEL POPA, But, programme et conduite rationnelle. 419
• V. S. ŞVÎREV (U.R.S.S.), Théorique et empirique dans la connaissance scientifique 424
• V. S. STEPIN (U.R.S.S.), À propos du problème du développement de la connaissance théorique 436
• S. E. SAJAMA (Finlande), Ontologie de l'action chez G. H. von Wright 450

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

• D. D. Roşca au sujet de l'homme et de l'univers humain 460

RAISON ET CROYANCE

• PETRE DATCULESCU, Recherches nouvelles concernant le mécanisme psychologique des processus cognitifs dans la genèse des croyances mystiques, non scientifiques 467

RÉPONSES AUX QUESTIONS

• ION GOIAN, On considère que la religion est un phénomène historique ; y-a-t-il, toutefois, des aspects universels des phénomènes religieux? 478

OPINIONS SUR LES LIVRES

• LUCIAN DRAGOMIRESCU, Le séduction — un concept nouveau dans l'esthétique roumaine 481

LA VIE SCIENTIFIQUE

Rev. philos., *XXXI*,5, p. 389—488, Bucarest, 1984

PROPRIETATE ȘI DEMOCRAȚIE

DE

DUMITRU BORȚUN

Una dintre cele mai ample deschideri realizate de teoria comunismului științific este legată de teza adaptării legităților procesului revoluționar la condițiile concret-istorice ale fiecăreia dintre etapele sale și ale fiecărui timp și spațiu istoric. În acest spirit, esențial și definitoriu pentru doctrina revoluționară a clasei muncitoare, Partidul Comunist Român a inițiat, la jumătatea deceniului al șaptelea, un vast travaliu teoretic și practic. Plecînd de la premisa că orice societate, oricît ar fi de revoluționară, nu poate fi decît o sinteză a istoriei sale anterioare, Partidul Comunist Român a dezvoltat strategia și practica sa revoluționară în continuarea firească a evoluției bimilenare a poporului nostru, a tradițiilor seculare ale forțelor progresiste, a dezvoltării mișcării muncitorești din țara noastră. Însuși faptul că *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism* se deschide cu un amplu capitol dedicat istoriei poporului român este grăitor pentru strategia întemeierii viitorului nostru pe tradițiile istorice naționale.

Îi revine secretarului general al partidului nostru, tovarășului Nicolae Ceaușescu, meritul de a fi realizat o cotitură istorică înțelegerea raportului dintre național și internațional în revoluția și construcția socialistă, evidențiind multilateral faptul că opera de făurire a noii societăți este, în primul rînd, o problemă a fiecărui popor, o sarcină inalienabilă a fiecărui partid revoluționar. Odată cu această schimbare de perspectivă, cauza socialismului, idealurile nobile ale comunismului, obiectivele făuririi integrale a socialismului românesc au devenit proprietatea de drept și de fapt a poporului nostru, care și-a putut asuma în condiții de deplină libertate responsabilitatea făuririi premiselor pentru trecerea la construirea comunismului pe pămîntul României.

Dintre numeroasele aspecte ale acestei opere novatoare, cele mai recente ni se par și cele mai esențiale : este vorba de aprofundarea teoretică și practică a problemelor democrației socialiste și ale proprietății socialiste și — mai presus de amîndouă — de înțelegerea unității indestructibile dintre ele. În concepția partidului nostru, a secretarului său general, *democrația socialistă* și *proprietatea socialistă* reprezintă două *probleme nodale* ale problematicii comunismului științific, „cheile de aur" ale practicii revoluționare în actuala etapă. În perfecționarea concomitentă și reciprocă a democrației și a proprietății socialiste sălășluiesc astăzi succesele de mîine ale socialismului românesc, principalele linii de forță ale realizării în țara noastră a comunismului ca umanism desăvîrșit.

Rev. filos., *XXXI*, 5, p. 393—399, București, 1984

Atunci cînd Marx și Engels încheiau *Manifestul Partidului Comunist* cu binecunoscutele cuvinte : „Să tremure clasele dominante în fața unei Revoluții Comuniste. Proletarii n-au de pierdut în această revoluție decît lanțurile. Ei au o lume de cîștigat", întemeietorii comunismului științific evidențiau nu numai principalul mobil al acțiunii revoluționare, ci și esența orînduirii ce avea să fie instaurată prin revoluție.

În ce sens au proletarii „o lume de cîștigat"? Cucerind puterea de stat împreună cu aliații săi, devenind ulterior clasa dominantă a întregii societăți, clasa muncitoare cucerește posibilitatea de a făuri o lume „după chipul și asemănarea ei", ceea ce făcuse în felul ei și burghezia prin generalizarea relațiilor de producție capitaliste. Aceasta înseamnă că noua clasă dominantă, clasa muncitoare, va făuri o societate astfel organizată încît prin funcționarea ei să producă „zi de zi și ceas de ceas" *forme de umanitate corespunzătoare intereselor sale — și, prin aceasta, intereselor tuturor oamenilor muncii*. Socialismul devine prima formațiune socială din istorie în cadrul căreia are loc o reîntoarcere a omului la sine, „*aproprierea* reală a *esenței umane* de către om și pentru om" (Marx). Făurirea socialismului înseamnă, în fond, transformarea societății într-un briliant cu o infinitate de fațete : în fiecare fațetă a sa se va oglindi chipul *omului-care-muncește*.

Garanția că această devenire a societății va avea loc este participarea *întregii* clase muncitoare la organizarea și conducerea societății. Cum pot participa milioane de oameni la conducerea *întregii* societăți ? Tot Marx și Engels ne spun, în *Manifestul Comunist*, că „primul pas în revoluția muncitorească este ridicarea proletariatului la rangul de clasă dominantă, este cucerirea democrației". Cucerirea cărei democrații și de la cine ? Marx și Engels ne sugerează aici că așa cum burghezia și-a impus interesele și aspirațiile în întreaga societate prin intermediul democrației burgheze, care cel puțin în intenție — avea rolul de a asigura hegemonia burgheziei *în totalitatea ei*, clasa muncitoare se poate ridica *în totalitatea ei* la rangul de clasă dominantă tot prin intermediul democrației ; cu condiția, însă, ca aceasta să fie cucerită din mîinile burgheziei și să fie transformată în democrație muncitorească. Iată de ce conceptul de democrație muncitorească are menirea de a întemeia o întreagă concepție novatoare despre esența societății socialiste, inclusiv asupra condiției umane în noua societate ; conceptul democrației muncitorești are nu numai implicații politice, ci și antropologice. Configurația orînduirii socialiste este atît de mult determinată de profunzimea și amploarea democrației muncitorești, încît se poate afirma fără nici o rezervă : „Cîtă democrație muncitorească atît socialism !".

Încă de la Conferința Națională a Partidului Comunist Român din 1977, adică într-un moment istoric în care începeau să prindă viață principalele direcții ale realizării în profunzime a socialismului românesc, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta : „În definitiv, orice clasă de pînă acum, inclusiv clasa capitalistă, cînd și-a asumat rolul conducerii societății a preluat în mîinile ei, direct, conducerea diferitelor sectoare". „Iată de ce și clasa muncitoare, care și-a asumat răspunderea făuririi unei societăți fără clase, trebuie să-și asume rolul de a acționa direct în realizarea acestui obiectiv. Aceasta este problema fundamentală pentru construcția socialismului. Nu ne putem mulțumi numai cu teza că clasa muncitoare își înde-

plinește rolul prin intermediul celor cărora le dă mandat. Este bine și așa, dar este și mai bine, și mai necesar, ca muncitorii să participe direct la conducere. Numai așa înfăptuim societatea comunistă" [1]. Participarea *directă* a clasei muncitoare la conducerea societății devine, în concepția partidului nostru, principala cale a realizării participării *integrale*, adică a clasei în totalitatea ei. De aceea, se poate afirma că dacă esența democrației socialiste este *democrația muncitorească*, esența democrației muncitorești este *autoconducerea muncitorească*.

În anul 1977, la care ne-am referit, principalele liniamente ale autoconducerii muncitorești erau deja statuate. A urmat, în continuare, perfecționarea acestui cadru pe baza experienței funcționării lui în realitatea social-economică și culturală a țării noastre și odată cu aceasta perfecționarea democrației noastre muncitorești. După cum preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu la Conferința Națională a Partidului Comunist Român din 1977, „Putem spune că avem un cadru organizatoric unic în felul său, care asigură participarea nemijlocită a tuturor categoriilor de oameni ai muncii, fără deosebire de naționalitate, la conducerea economiei, a vieții sociale, a întregii societăți. Acum hotărîtoare este funcționarea în bune condiții a acestor organisme" [2].

Un accent deosebit s-a pus, în anii ce au urmat, pe ridicarea capacității participative a oamenilor muncii, principala cale în această direcție fiind activitatea politico-ideologică și cultural-educativă. În ultimii ani, însă, partidul nostru a acordat o atenție sporită mai ales perfecționării relațiilor de producție și, în acest context, a relațiilor de producție ca modalitate de adîncire a democrației directe. Odată cu aceasta, conceptul de democrație muncitorească încetează de a mai fi un concept exclusiv politic, căpătînd și o *dimensiune economică* inalienabilă. Această îmbogățire a conceptului atrage însă, în mod necesar, o aprofundare teoretică a relațiilor de producție de tip socialist — în primul rînd, a relațiilor socialiste de proprietate.

Procesul de analiză și dezvoltare creatoare a conceptului de proprietate socialistă a trebuit să lase în urmă o serie de prejudecăți care se încetățeniseră în jurul acestui concept, prejudecăți ce au condus nu o dată la deformări de natură birocratică.

Atunci cînd Marx și Engels vorbeau de proprietatea socialistă, ei înțelegeau prin aceasta mai mult decît o simplă socializare a proprietății. Dealtfel, socializarea proprietății este un proiect care a aparținut nu numai comunismului științific, ci și altor doctrine — necomuniste sau de-a dreptul anticomuniste. Din întreaga operă a celor doi întemeietori rezultă că ei au conceput proprietatea socialistă în două dimensiuni fundamentale : *o dimensiune economică*, prin care înțelegeau caracterul comun, obștesc al acesteia, și *o dimensune politică*, prin care înțelegeau participarea producătorilor la organizarea și conducerea proceselor productive (cu alte cuvinte, autoconducerea muncitorească).

Numai privită și analizată în ambele ei ipostaze, proprietatea socială devine cu adevărat socialistă, adică poate conduce la depășirea dihotomiei dintre muncă și condițiile muncii, dihotomie pe care Marx o considera

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 7 — 9 decembrie 1977*, București, Edit. politică, 1977, p. 59.

[2] *Idem*, p. 42.

ca manifestare empirică fundamentală a exploatării capitaliste. În viziunea marxistă originară, dacă o analizăm în integralitatea ei organică, teoria plusvalorii nu explică decît *esența economică* a exploatării capitaliste, esență ce nu a putut fi sesizată empiric (motiv pentru care nici nu a putut fi surprinsă decît pe calea discursului rațional, a cunoașterii științifice). În mod nemijlocit, exploatarea capitalistă este resimțită de către exploatați ca imposibilitate de a lua în stăpînire condițiile propriei lor munci — și, prin aceasta, condițiile propriei lor vieți. În sens antropologic, ca ipostază a condiției umane care alterează însăși esența omului, exploatarea capitalistă se manifestă ca relație înstrăinată între om și muncă, între om și viața lui : „Această relație este relația dintre muncitor și propria sa activitate ca activitate străină, care nu-i aparține, este (...) energia fizică și spirituală *proprie* a muncitorului, viața sa personală (căci ce altceva este viața dacă nu activitatea?) ca o activitate îndreptată împotriva lui însuși, independentă de el și care nu-i aparține"[3]. Justețea acestei perspective teoretice este confirmată de realitățile capitalismului contemporan, unde mizeria materială nu mai este principala formă de manifestare empirică a exploatării, acest rol revenindu-i înstrăinării generalizate : în muncă, în consum, în timpul liber.

Economismul vulgar propriu viziunii îngust-dogmatice a condus la o perspectivă unilaterală asupra proprietății socialiste, înțeleasă decenii la rînd numai sub aspectul ei strict economic (un economic în care *relațiile* erau fetișizate ca abstracții goale de orice conținut antropologic). Implicațiile practice ale acestei atitudini nu s-au lăsat așteptate. Cea mai izbitoare dintre ele a fost incapacitatea acestui „gen" de proprietate socialistă de a stimula comportamentul de proprietar al oamenilor muncii. Lipsa de răspundere, de grijă pentru avutul obștesc, de disciplină în muncă, de participare la viața colectivului, tendințele de privatizare a proprietății sociale ș.a. au fost puse pe seama faptului că muncitorii *nu înțelegeau* propriul lor statut de proprietari, sarcina „iluminării" revenind activității politico-ideologice. Se uita astfel faptul că propaganda nu putea rezolva nimic atît timp cît oamenii muncii nu simțeau *empiric* raportul de proprietate, adică atît timp cît acesta nu aducea cu sine o nouă condiție umană, un nou conținut omenesc al muncii.

Înțelegerea proprietății socialiste ca proprietate de stat nu este decît un caz particular al viziunii economiste. Obiecțiile unor ideologi (nu neapărat antimarxiști) care atrăgeau atenția asupra faptului că o astfel de formă a proprietății socialiste poate da naștere unei birocrații statale suprapuse oamenilor muncii au fost respinse fără argumente convingătoare, în numele obiectivelor de ultimă instanță ale socialismului, nesesizîndu-se că denaturarea raportului socialist de proprietate poate greva asupra esenței însăși a noii societăți.

Încă în *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, analizînd etapele maturizării teoriei comunismului, Marx pleca de la teza că suprimarea autoînstrăinării muncii parcurge cu necesitate același drum ca și autoînstrăinarea însăși. Referindu-se la doctrinele care vedeau proprietatea privată doar sub aspectul ei abstract-economic, supraindividual și în fond supraomenesc (deși sesizaseră că esența ei este munca), el scria : „*proprietatea*

[3] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, 1968, București, Edit. politică, p. 554.

privată este considerată numai sub aspectul ei obiectiv (...). Forma ei de existență este deci *capitalul*, care trebuie suprimat « ca atare » (Proudhon" [4].

Cît de insuficientă este suprimarea capitalului -„ca atare" în vederea suprimării autoînstrăinării muncii ne-o spune tot Marx : „Acest comunism, întrucît neagă în toate domeniile *personalitatea* omului, este tocmai expresia consecventă a proprietății private, care reprezintă această negare. (...) Comunitatea este numai comunitatea *muncii* și egalitatea *salariului* pe care-l plătește capitalul colectiv — *comunitatea* în calitate de capitalist general. Ambele laturi ale relației sînt ridicate la o generalitate *imaginată* : *munca*—ca determinație în care este situat fiecare, iar *capitalul* — ca generalitate și autoritate recunoscută a comunității (...). Prima suprimare pozitivă a proprietății private, comunismul *rudimentar*, nu este, așadar, decît o *formă de manifestare* a mîrșăviei proprietății private, care vrea să se afirme drept *comunitate pozitivă*" [5].

O a doua formă de comunism, care se bazează pe nesesizarea esenței proprietății private, este cel pe care Marx îl numește „comunismul cu caracter încă politic (democratic sau despotic)" : „...deoarece n-a sesizat încă esența pozitivă a proprietății private și nici n-a înțeles natura *umană* a trebuinței, se mai află și el încă în captivitatea proprietății private și este contaminat de ea. El a sesizat conceptul de proprietate privată, dar nu încă și esența acesteia" [6].

O zăbavă mai prelungită asupra acestor texte este deosebit de profitabilă astăzi, cînd teoria revoluționară dezvoltată creator se scutură de ultimele vestigii ale empirismului abstract specific pozitivismului, ale utilitarismului și economismului vulgar, ale metafizicii dogmatice. Faptul că *Manuscrisele economico-filosofice din 1844* au fost publicate pentru prima dată abia în 1932 este, desigur, una dintre cauzele deformărilor la care a fost supusă concepția marxistă cu privire la raportul dintre obiectiv și subiectiv, dintre economic și cultural (trebuință și simbol), dintre structurile sociale și individ (socializare și umanizare). În legătură cu aceste deformări trebuie privită și reducerea proprietății socialiste la aspectul ei economic, amputarea dimensiunii sale politice. Dezvoltarea teoriei revoluționare de către Partidul Comunist Român merge în sensul depășirii viziunilor economiste și sociologizante, spre o recuperare dialectică a viziunii antropologice, în care sînt preluate și reafirmate valorile fundamentale ale umanismului comunist.

În Expunerea prezentată la plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982, tovarășul Nicolae Ceaușescu afirma : „Consider că în mod greșit se identifică proprietatea socială, proprietatea întregului popor, cu proprietatea de stat. Statul nu este și nu trebuie să fie proprietar în sensul juridic al cuvîntului ; proprietatea socială aparține poporului " [7] Statul nu trebuie să fie proprietar în sensul juridic deoarece această situ-

---

[4] *Idem, p. 573.*

[5] *Idem, p. 574 — 575.*

[6] *Idem, p. 575 — 576.*

[7] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului prezentată la plenara lărgită a C.C. al P.C.R., 1 — 2 iunie 1982*, București, Edit. politică, 1982, p. 29.

ație poate deveni o sursă de menținere și reproducere a înstrăinării; cu alte cuvinte, aceasta înseamnă că deși a fost suprimată proprietatea privată, nu a fost suprimată esența acesteia: autoînstrăinarea muncii. Și aceasta, pentru că statul — indiferent de conținutul și forma sa — rămîne o abstracție în raport cu experiența individuală, cu munca concretă; or, raportul de proprietate trebuie să fie un raport *trăit* dacă vrem să devină o forță productivă superioară față de celelalte tipuri istorice de proprietate. Fiind atribuită juridic statului, proprietatea se abstractizează, continuînd să scape controlului *direct* al producătorului *direct*, similar cu capitalul în condițiile capitalismului; astfel, proprietatea socială devine, după expresia lui Marx, „capitalul colectiv — *comunitatea* în calitate de capitalist general".

În concepția secretarului general al partidului nostru, perfecționarea proprietății socialiste este indisolubil legată de autoconducerea și autogestiunea muncitorească, de luarea în stăpînire de către muncitori a propriilor condiții de muncă (și de viață): „În acest sens se impune să perfecționăm principiile de proprietate, de organizare socială, principiile noului mecanism economic, ale autoconducerii și autogestiunii muncitorești, pentru a asigura ca oamenii muncii dintr-o unitate economico-socială să-și realizeze mai bine calitatea de proprietari asupra părții din proprietatea întregului popor încredințată lor spre gospodărire și dezvoltare" [8].

Esența acestei viziuni novatoare poate fi sintetizată în cuvintele „*concretizarea proprietății sociale*" prin trecerea de la proprietatea tuturor și *a nimănui* la proprietatea tuturor și *a fiecăruia*. În acest sens, sîntem de acord cu aprecierea lui Ion Lupu (*Ipostaza patrimonială a proprietății întregului popor*, în „Astra", nr. 4/1984), care afirmă: „Ipostaza *patrimonială* a proprietății întregului popor mi se pare unul din aspectele fundamentale ale acestei ridicări dialectice de la abstract la concret". Nu putem fi însă de acord cu economiștii și juriștii pe care-i citează autorul, atunci cînd aceștia afirmă că în urma ultimelor reglementări „ne aflăm în fața unei forme (sau unui drept) de *proprietate social-personală*".

Folosirea expresiei „proprietate social-personală" în legătură cu o formă a proprietății socialiste ne indică faptul că mulți autori mai pun încă noua problemă în termeni vechi. Concretizarea proprietății sociale nu reprezintă altceva decît accederea la o autentică proprietate socialistă, care nu mai „neagă *personalitatea* omului", adică la o proprietate al cărei aspect social nu intră în opoziție cu aspectul personal și nici nu-l lasă pe dinafară. Trebuie bine înțeles faptul că viziunea revoluționară a partidului nostru pune în discuție tocmai abstractizarea proprietății sociale, care făcea din aceasta o proprietate supraindividuală — abstractizare ipostaziată în noțiunea de „proprietate socialistă *de stat*". Noua concepție a partidului nostru reprezintă depășirea unui stadiu intermediar, perimat și insuficient din punctul de vedere al unui socialism realizat integral. Abia ipostaza patrimonială, coroborată cu autoconducerea și autogestiunea muncitorească, ridică proprietatea socială la rangul de veritabilă proprietate socialistă. Dacă nu scăpăm din vedere esența umanistă a socialismului deplin, dacă nu uităm individul real, viu, cu nevoile lui concrete,

---

[8] *Ibidem*, p. 30.

dacă privim pădurea fără a scăpa din vedere copacii, nu putem concepe proprietatea socialistă decît ca pe o proprietate *în același timp* socială și personală, colectivă și individuală (unitate ce se reflectă, de altfel, în noul sistem de retribuire, acesta fiind expresia directă, în planul repartiției a noii forme de proprietate).

Numai prin crearea cadrului în care fiecare producător poate participa la organizarea și conducerea producției, începînd cu locul său de muncă și cu unitatea în care muncește și terminînd cu nivelul economiei naționale (nivel la care inițiativa lui se regăsește tocmai prin eficiența participării „locale", prelungită în mecanismele democrației muncitorești reprezentative), producătorul poate deveni stăpîn pe propriile lui condiții de muncă și pe rezultatele propriei sale munci (inclusiv pe fondurile de dezvoltare ale întreprinderii și pe mijloacele de producție). Prin asimilarea și exercitarea comportamentului politic de tip democratic-participativ, producătorul devine *în același timp* proprietar colectiv și proprietar personal. El ia astfel în stăpînire condițiile muncii sale: *condițiile economice* (aprovizionarea, planificarea, organizarea muncii și producției, desfacerea produselor și valorificarea lor economică, gestionarea beneficiului etc.); *condițiile ergonomice* (estetica locului de muncă și a cadrului de recreere și relaxare, protecția muncii etc.); *condițiile sociale* (relațiile de muncă din colectiv și dintre colective, relațiile ierarhice, sistemul de asigurări sociale etc.); *condițiile politice* (relațiile de conducere, căile de valorificare socială a efortului personal și colectiv); *condițiile culturale* (multitudinea de factori care concură la perfecționarea profesională și la dezvoltarea armonioasă a personalității); *condițiile psihice* (factorii care dau sentimentele de satisfacție și de securitate în muncă, factorii care stimulează valorificarea optimă a aptitudinilor, talentului și creativității).

Desigur, după cum oamenii nu au înnăscute înclinațiile spre socialism, așa cum se considera odată prin prisma unei viziuni utopice de sorginte iluministă, ei nu se nasc nici cu aptitudinile necesare autoconducerii; oamenii trebuie educați în continuare. Iar educarea lor se realizează în primul rînd în propria lor activitate.

De aplicarea fermă în viață a inițiativelor luate de conducerea partidului nostru în vederea perfecționării corelate a proprietății și democrației socialiste depinde revoluționarea esenței umane a producătorilor, depășirea oricărei forme de alienare a muncii — revoluționare și depășire fără de care nu poate fi concepută societatea socialistă multilateral dezvoltată.

DESPRE TEORIA „INTERESELOR DE CUNOAȘTERE"

DE

ANDREI MARGA

Inițiativele din teoria științei din ultimele decenii au fost de cele mai multe ori demersuri pentru depășirea unor opțiuni și implicații ale „modelului standard" al interpretării științei elaborat de Carnap în cadrul pozitivismului logic. Este vorba de separarea între observație și teorie, stabilirea faptelor și valorizarea lor, de restrîngerea perspectivei asupra științei, care a fost privită numai ca o construcție logico-formală, și de fragmentarea metaștiinței în unghiuri de vedere (logic, sociologic, istoric etc.) izolate unele de altele.

În literatura noastră filosofică au fost analizate, de pe pozițiile materialismului dialectic, principalele interpretări alternative apărute — „raționalismul critic" al lui Popper, „empirismul pragmatic" al lui Quine, abordarea istoric-sociologică a științei de către Kuhn, evoluționismul lui Toulmin [1]. Supunem atenției și examinăm, în articolul de față, o altă interpretare aflată în avanscena dezbaterii filosofice, o abordare social-filosofică a științei care are ca nucleu *teoria „intereselor de cunoaștere"*. Un atare examen s-ar motiva prin multiple rațiuni, dintre care vom reține următoarele : teoria „intereselor de cunoaștere" a urmărit o conceptualizare mai precisă a relației dintre știință și contextele sociale, fără a ceda sociologismului ; ea a mers mai departe decît interpretările sus-amintite în direcția sesizării dependențelor care fac din știință o întreprindere social-umană ; ea a reintegrat teoria științei în teoria cunoașterii regăsind astfel calea unei interogații filosofice mai largi, asupra științei ; în sfîrșit, ea a integrat în discursul filosofic asupra științei întregul registru de discipline (ale naturii și ale societății) care se situează, prin proiectul lor de cunoaștere, în sfera științei.

Teoria „intereselor de cunoaștere" a fost elaborată la sfîrșitul anilor '60 prin studii paralele, dar aflate în comunicare, de către Jürgen Habermas și Karl Otto Apel. Scrierile fundamentale ce o reprezintă astăzi sînt adevărate replici la *Edificiul logic al lumii* (1929), a lui Carnap, sau

[1] Vezi Mircea Flonta, *Natura și dinamica științei în concepția lui Th. S. Kuhn* (1976), *Structura revoluțiilor științifice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976 ; Vasile Tonoiu, *Dialectică și relativism*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1978 ; Ilie Pârvu, *Teoria științifică*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981.

Rev. filos., *XXXI*, 5, p.400—410, București, 1984

Logica cercetării (1934), a lui Popper. Ele se numesc *Cunoaștere și interes* (1968), a lui Habermas, și *Transformarea filosofiei* (1973), a lui Apel [2].

Cei doi teoreticieni pun, la rîndul lor, problema depășirii cadrului de abordare a științei propus de „interpretarea standard". Pentru ei, această interpretare este expresia mai clară, oarecum clasică, a unei linii mai generale în filosofia contemporană a științei: „scientismul". Termenul are, în scrierile lor, mai multe conotații convergente. El desemnează concepția care identifică științele analitico-experimentale cu întreaga cunoaștere [3]; care scoate din discuție problema contextului de geneză și a contextului de aplicare a științei [4]; care sustrage știința reflecției asupra condițiilor posibilității și validității ei [5]; care ignoră condițiile constituirii domeniului obiect [6]. Cei doi teoreticieni întreprind edificarea teoriei științei printr-o critică a „scientismului". Ei au evitat, odată cu această critică, revenirea la două abordări ale științei care s-au dovedit a nu duce destul de departe: abordarea de inspirație hegeliană, care privește știința din perspectiva „cunoașterii absolute", și abordarea de inspirație heideggeriană, care reduce știința modernă la un „proiect" care admite în orice condiții alternative. O teorie a științei care aspiră să depășească „scientismul", arată cei doi teoreticieni, trebuie să ia științele moderne ca atare și să explice prestația și succesul lor. Aceasta înseamnă reluarea interogației asupra condițiilor posibilității și validității cunoașterii și dezlegarea ei în cadrul unui nou „pragmatism" [7], care leagă cunoașterea de structurile reproducerii socio-umane a vieții.

---

[2] Studiile de teoria științei ale lui Habermas au început cu *Teoria analitică a științei și dialectica* (1963, în românește în J. Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, București, Edit. politică, 1983). Ele și-au stabilit cadrul conceptual și programul în *Cunoaștere și interes* (1965, în românește în același volum). Lucrarea *Erkenntnis und Interesse* (1968) este lucrarea majoră a teoreticianului în acest domeniu. El a mai tratat probleme de teoria științei în *Nachwort* (1973, la *Erkenntnis und Interesse*), *Einleitung zur Neuausgabe* (1970, la *Theorie und Praxis*), *Teorii ale adevărului* (1973, în românește în *Cunoaștere și comunicare*). Apel a interpretat, inspirat de Peirce, „comunitatea interpretării" ca urmașă a „subiectului transcendental" (în *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, 1975). Cadrul conceptual și programul teoriei sale a științei au fost formulate în *Szientistik, Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971). Programul general al cercetărilor sale prevede „transformarea filosofiei" în direcția unei filosofii încadrată în apriorism ce recunoaște drept apriori al cunoașterii și acțiunii „comunitatea comunicativă". Rezultatul este *Transformation der Philosophie* (1973). Lucrarea conține și studii programatice pentru o „teorie a științei în perspectivă antropologică", O altă lucrare, *Die Erklären: Verstehen — Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht* (1979) caută să stabilească, din punctul de vedere al unui nou „pragmatism" relația dintre explicație și comprehensiune.

[3] Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 13.

[4] *Ibidem*, p. 370 — 371.

[5] Karl Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, Band I, p. 18 — 19.

[2] Jürgen Habermas, *Nachwort*, în *op. cit.*, p. 398.

[7] Cîteva conotații ale noului pragmatism, „pragmatismul transcendental": În pragmatism comunitatea interpretării menține, ca urmașă a kantian-ului subiect în genere, o poziție transcendentală, iar aceasta, modern exprimat, înseamnă: ea trebuie să prezinte o metadimensiune la orice obiectivare teoretic-sistematică a întreprinderilor uman-sociale" (Apel, *Der Denkweg von Charles A. Peirce*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 350); Habermas vorbește de „pragmatism transcendental-logic" în care, prin „interesele conducătoare de cunoaștere" s-ar defini „cadrele în care realitatea este pentru noi obiectiv cognoscibilă" (*Erkenntnis und Interesse*, p. 360).

Să ne oprim asupra tezelor fundamentale ale teoriei „intereselor de cunoaștere", din care derivă, prin implicație, alte teze ale acesteia:

a) teoria științei trebuie să-și lărgească obiectul cercetînd nu doar *scientia* (științele analitico-experimentale), ci *Wissenschaft* (științele în sensul larg, adică toate disciplinele care se înscriu prin proiectul lor de cunoaștere în sfera științelor). Ea operează cu diviziunea științelor în „științe analitico-experimentale", „științe istorico-hermeneutice", științe axate pe critică;

b) aceste științe sînt cercetate nu numai sub aspect structural-logic, ci și sub aspectul condițiilor obiectivității lor. În ultimă analiză, condițiile obiectivității țin de un plan mai profund decît cel al funcțiilor conștiinței, cel al „angajamentului", al unei „perspective" articulată în mediile vieții sociale. Fiecărui tip de „angajament" îi corespunde un anumit „interes de cunoaștere". Există trei astfel de „interese de cunoaștere" — — „interesul tehnic", orientat spre obținerea dispoziției asupra proceselor obiectivate, „interesul practic", orientat spre extinderea comunicării, „interesul pentru emancipare", orientat spre declanșarea reflecției asupra condițiilor de obiectivitate ale cunoașterii și comunicării. Aceste „interese" sînt „punctele de vedere specifice" sub care noi înțelegem realitatea; ele stabilesc trei categorii ale cunoștinței posibile: *informații*, care extind forța noastră de dispoziție tehnică; *interpretări*, care fac posibilă orientarea acțiunilor noastre în cadrul tradițiilor comune; și *analize*, care dezleagă conștiința de dependența de forțe ipostaziate [8];

c) „interesele de cunoaștere" nu se confundă cu „motivele" psihologice ale demersurilor de cunoaștere; ele nu au temei psihologic, sociologic sau ideologic, căci ele sînt invariante. Pe de altă parte ele nu se lasă reduse la un potențial de acțiune derivat din zestrea biologică, căci ele sînt abstracte. Ele rezultă mai curînd din „imperativele formei de viață socio-culturală legată de muncă și limbă" [9];

d) „interesele de cunoaștere" nu sînt „motorul cunoașterii". Ele nu determină dinamica cunoașterii, ci numai „aspectul sub care se obiectivează realitatea și sub care poate fi făcută experiența" [10]. Ele afectează constituirea domeniilor obiect ale teoriilor, alegerea conceptelor fundamentale ale disciplinelor, construcția logică a teoriilor, relația teoriilor cu domeniile obiect, examinarea teoriilor;

e) „interesele de cunoaștere" exprimă „unitatea condițiilor de viață în care este cuprinsă cunoașterea" și întemeiază „unitatea dintre această relație de constituire, de care este legată cunoașterea, și structura aplicării posibile pe care cunoștința o poate afla" [11].

Spre a înțelege sensul demersurilor întreprinse în cadrul ei, este de subliniat faptul că teoria „intereselor de cunoaștere" reprezintă un program în sfera teoriei științei întemeiat pe recunoașterea existenței unui *conti-*

---

[8] Jürgen Habermas, *Cunoaștere și interes*, în J. Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, București, Edit. politică, 1983, p. 135.

[9] Jürgen Habermas, *Einleitung zur Neuausgabe*, in J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, p. 16.

[10] *Ibidem*, p. 135 — 136.

[11] *Ibidem*, p. 16.

nuum între teoria științei și istoria științei și, mai departe, între aceasta din urmă și istoria societății. Acest program a apărut pe fondul opoziției nedisimulate față de tendințele scientist-tehnocratice și și-a propus recuperarea ideii societății ca subiect al cunoașterii [12].

Dincolo de un fond comun de teze fundamentale, Habermas și Apel și-au diferențiat pozițiile dezvoltînd teoria „intereselor de cunoaștere" în direcții diferite. Astfel, Apel speră să repereze cadrul condiționării cunoașterii la nivelul unor indicii antropologice [13]. El urmărește să realizeze programul unei „teorii a științei în perspectivă antropologică" (Wissenschaftslehre in erkenntnis-antropologischer Sicht). Habermas consideră că prestația „intereselor" și temeiul lor nu pot fi explicate decît în cadrul unei teorii privind structurile reproducerii speciei [14]. El urmărește să realizeze o teorie a științei în perspectiva teoriei societății („... radikale Erkenntniskritik nur als Gessellschaftstheorie möglich ist").

Teoria „intereselor de cunoaștere" a înglobat problemele de logica științei într-o abordare nouă, care dezvoltă interogația filosofică asupra științei dincolo de cadrul admis al „interpretării standard", spre tematizarea condițiilor care fac posibilă cunoașterea. Ducînd atît de departe interogația, dificultățile examinării ei cresc. Posibilități în această privință nu sînt totuși absente. Să luăm în considerare una dintre posibilități, situată pe terenul istoriei științei.

Potrivit teoriei în cauză, științele analitico-experimentale ale naturii sînt subordonate unui „interes tehnic". Ele abordează obiectul sub aspectul relațiilor cantitative relevante în vederea manipulării și, la nevoie, a producerii lui. „Interesul pentru adevăr" ar fi în acest caz subordonat unui „interes tehnic". Demersul de cunoaștere ar include componente reflexive ce transcend pura cunoaștere. Această teză poate fi supusă probei pe terenul istoriei științei mai întîi sub următorul aspect : este știința analitico-experimentală a naturii legată la origine de preocupări tehnice?, include ea componente reflexive legate de asemenea preocupări?

---

[12] Karl Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Band I, p. 17.

[13] Karl Otto Apel, *Szientistik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, în *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 11. Replica lui Habermas în *Nachwort*, în *op. cit.*, p. 373.

[14] Vezi Edgar Zilsel, *Die soziale Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976 ; și studiul lui W. Krohn, *Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft*, publicat ca introducere la lucrarea lui E. Zilsel. În ordinea acestor preocupări este de notat că un domeniu pentru degajarea „prealabilului" nearticulat al științei „galileo-newtoniene" se află și în scrierile consacrate filosofiei științei de Lucian Blaga. În *Știință și creație* (1942) și *Experimentul și spiritul matematic* (1969), Blaga a opus „analizei logic-structurale" a științei promovată de neopozitivism, o „analiză materială" care reintegrează știința în ansamblul manifestărilor spirituale ale omului. El consideră, ca și Husserl, că accesul la fapte este perpetuu mijlocit de anumite „referințe intenționale". În ultima lucrare el susține că specificul științei analitico-experimentale a naturii este dat nu de întrebuințarea unei *mulțimi* indefinite de metode, ci de faptul că în cadrul ei „expansiunea metodologică" este subordonată unei „*suprametode*". „Punctul de plecare al diverselor demersuri ale științei de tip galileo-newtonian nu este, ca la Aristotel, simpla observație empirică, ci experimentul în cuplu metodologic cu matematica, iar tendința acestei științe se îndreaptă hotărît spre formularea de legi de expresie matematică. Ceea ce se caută în primul rînd este o relație constantă între anumite variabile ale naturii". Pentru analiza în această optică a filosofiei științei a lui Blaga, vezi Andrei Marga, *Filosofia științei la Blaga*, în „Contemporanul", nr. 22 (1907) și 23 (1908), 1983.

O cercetare de tip istoric asupra științei moderne în felul celei datorate lui Eduard Zilsel confirmă din plin teza. Caracteristicile distinctive ale științei moderne—căutarea legilor explicative ale fenomenelor în cadrul experimentelor și interpretarea cunoștințelor astfel dobîndite ca un progres în raport cu cunoștințele existente de fiecare dată — s-au format nu atît în legătură cu abordări politice, morale, filosofice, cît în legătură cu abordările tehnice ale artizanilor, inginerilor, medicilor. Fiecare dintre aceste caracteristici include premise de natură generală izvorîte din preocupări orientate spre tehnica de producere: convingerea că teoriile sînt „instrumente", că experimentele sînt informative asupra a ceva ce se află dincolo de experiență, dar accesibil acesteia, că omul are capacitatea de a inova și că inovarea reprezintă un progres.

S-ar putea obiecta, desigur, că studiile de istoria științei nu sînt atît de înaintate încît să poată verifica decisiv o teorie de rangul de generalitate al teoriei „intereselor de cunoaștere". Luarea în considerare și a altor studii va permite, fără îndoială, judecăți mai precise. Ceea ce este sigur este însă faptul că știința este o întreprindere umană ce include componente care transcend pura cunoaștere și „interesul pentru adevăr" și că abia o strategie teoretică ce ia în seamă acest fapt poate conduce la o imagine adecvată asupra științei și la rezultate sigure în istoria științei. Teoria „intereselor de cunoaștere" are meritul de a fi îndreptat cercetările de teoria și istoria științei pe această cale fecundă.

DARVINISMUL ȘI REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICĂ MODERNĂ

—175 de ani de la nașterea lui Ch. Darwin—

DE

SIMION GHIȚĂ

Întemeierea biologiei ca știință, ale cărei baze teoretice le-a pus Charles Darwin, face parte integrantă din procesul general al revoluției științifice moderne, reprezintă o verigă din lanțul de științe ale naturii care s-au format din secolul al XVI-lea pînă în secolul al XIX-lea. Deși s-au constituit în momente istorice diferite, toate științele naturii alcătuiesc împreună o singură mare știință — știința modernă — a cărei apariție a reprezentat o revoluție generală în dezvoltarea gîndirii umane. Așa cum am arătat într-o lucrare recentă, această revoluție s-a manifestat printr-un șir de cuceriri fundamentale în diferite domenii, care au dus la schimbarea radicală a concepției despre natură și univers, precum și a modului de a privi lumea, la transformarea științei însăși, la mutații structurale în întregul sistem al cunoașterii științifice [1].

[1] Simion Ghiță, *Orizonturi filosofice în evoluția științei moderne*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1981, cap. IV.

Constituirea ştiinţelor moderne ale naturii a avut loc, pe de o parte, prin emanciparea lor de religie şi de vechea filosofie a naturii, iar pe de altă parte, prin elaborarea unor metode specifice şi a unor teorii fundamentale capabile să explice raţional, numai prin cauze naturale, fenomenele naturii din sfera de cuprindere a fiecăreia. Acest fapt s-a produs în *astronomie* în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, în *mecanică* şi în *fizica matematică*, în secolul al XVII-lea, în *cosmologie* şi *chimie* la sfîrşitul secolului al XVIII-lea iar în *geologie* şi în *biologie* de-a lungul secolului al XIX-lea. Întemeierea biologiei ca ştiinţă s-a realizat abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea deoarece ea reprezintă, de fapt, un ansamblu de ştiinţe care cercetează aspecte foarte variate şi complexe ale naturii vii şi este legată mai strîns de convingerile religioase, filosofice şi etice care afectează însăşi concepţia despre om şi despre raporturile sale cu lumea. Problemele emancipării de religie şi de filosofia naturii, precum şi elaborarea unei teorii capabile să dea o explicaţie unitară întregului complex de fenomene ale naturii vii şi să orienteze cercetările din toate aceste domenii au fost mult mai dificile. Teoria darvinistă a evoluţiei a răspuns, în general, acestor exigenţe ale biologiei moderne. Prin teoria selecţiei naturale şi prin valorificarea unor cuceriri importante ale ştiinţelor biologice, darvinismul a pus bazele ştiinţifice ale ideii de evoluţie şi a generalizat cauzalitatea naturală la cercetarea tuturor fenomenelor naturii vii. Teoria darvinistă a eliminat concepţiile creaţioniste şi fixiste, precum şi reziduurile vechii filosofii a naturii: animismul, vitalismul şi teleologia, dar mai ales metoda speculativă. Savantul englez a înlocuit aceste forme ale gîndirii tradiţionale cu o raţionalitate ştiinţifică şi cu o metodă prin care şi fenomenele lumii vii erau integrate în explicaţia raţională alături de fenomenele mecanice, fizice şi chimice. Teoria darvinistă a evoluţiei — scrie un filosof al ştiinţei — este „una din cele mai mari cuceriri ale ştiinţei moderne : o teorie unificatoare care a revoluţionat gîndirea tradiţională şi a exercitat o enormă influenţă — de intensitate comparabilă cu cea a revoluţiei copernicano-galileene — în numeroase domenii ale culturii" [2] Sub influenţa darvinismului, toate disciplinele biologice au suferit o reînnoire epistemologică, au adoptat noi scheme interpretative şi noi modele explicative, ca şi fizica galileano-newtoniană.

Darvinismul a marcat o ruptură epistemologică în trecerea de la vechea filosofie a naturii la ştiinţa modernă.

Aşadar, prin sarcinile şi obiectivele ei, constituirea biologiei ca ştiinţă se integrează în procesul general de formare şi consolidare a ştiinţei moderne. Ea se integrează în acest proces şi prin perioada în care s-au desfăşurat eforturile de emancipare şi de modernizare a diferitelor discipline biologice; a început în secolul al XVI-lea, cu „revoluţia" din anatomie, produsă în perioada revoluţiei copernicane în astronomie, şi s-a încheiat cu darvinismul, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Într-adevăr, în anul în care Copernic şi-a publicat lucrarea *De revolutionibus orbium coelestium* a apărut şi lucrarea lui Andreas Vesalius *De humani corporis fabrica* (Basel, 1543) „care a revoluţionat cunoştinţele despre structura corpului omenesc"[3].

---

[2] Giuseppe Montalanti, *Il darwinismo oggi*, în revista „Scientia", Milano, vol. 118, fascic. I—VIII, 1983, p. 18.

[3] M. D. Grmek, *Studiul corpului omenesc*, în *Istoria generală a ştiinţei*, vol. II, *Ştiinţa modernă* (traducere din limba franceză), Bucureşti, 1971, p. 146.

Datorită procesului de desacralizare a corpului omenesc, a fost posibilă efectuarea de disecții și în general cercetarea riguroasă a alcătuirii lui prin observații directe, fără prejudecăți religioase ori naturfilosofice.

Legătura cu desfășurarea revoluției științifice generale s-a realizat și prin folosirea în unele discipline biologice, mai ales în fiziologia animală și în medicină, a *modelului mecanic* și a *metodei experimentale*, inspirate din științele fizice. În același timp, a fost folosit și *modelul-organism* al epistemologiei naturaliste care ținea seama de specificul fenomenelor biologice și de perspectiva evoluționistă. Această sursă epistemologică provenea însă din vechea filosofie a naturii și manifesta puternice tendințe vitaliste și finaliste. O particularitate a dezvoltării istorice a biologiei a constituit-o conflictul dintre mecanism și vitalism care reflecta, de fapt, conflictul dintre cele două surse metodologice provenite din afara ei, adică din fizică (modelul mecanic) și din filosofia naturii (modelul „organism") care aveau o valoare limitată în cercetarea naturii vii. Marea problemă a întemeierii biologiei ca știință a fost elaborarea unei metodologii de cercetare și a unei teorii explicative generale proprii, care să țină seama atît de exigențele de rigurozitate și exactitate caracteristice științelor pozitive, cît și de ideea de evoluție, capabilă să surprindă specificul fenomenelor naturii vii. Reprezentativă pentru viziunea care îmbina cercetarea științifică a naturii cu vechea filosofie a naturii este concepția evoluționistă a lui Lamarck.

Curînd însă, datorită renașterii filosofiei naturii în cadrul romantismului german, exigențele științifice și cele evoluționiste s-au desfăcut din nou, căci filosofia romantică a naturii manifesta tendințe speculative fanteziste precum și accente mistice mult mai pronunțate decît cea veche. Acest fapt a dus la discreditarea perspectivei evoluționiste în rîndul naturaliștilor și a contribuit la înfrîngerea lui Geoffroy Saint Hilaire (care, pe linia lui Lamarck, îmbina în mod rațional cercetarea științifică cu perspectiva natur-filosofică evoluționistă) — în polemica sa cu Cuvier (1830). Au urmat apoi cîteva decenii caracteristice prin cercetări concrete cu metode mai riguroase și prin efortul cîtorva mari biologi — printre care și Darwin — de a căuta evoluției baze științifice.

Esența revoluției științifice moderne, inclusiv a biologiei, o constituie trecerea de la orizontul teoretic al vechii filosofii a naturii la un orizont teoretic autonom, specific științei. Filosofia naturii avea alt concept despre natură decît știința modernă. Ea a elaborat *modelul-organism* al naturii, conceput prin analogie cu organismele vii. De aici, o viziune unitară și dinamică asupra întregii naturi, căreia îi surprindea pulsația vitală și forța generatoare, legătura organică dintre natura vie și cea abiotică. Dacă pentru natura abiotică modelul-organism al naturii a trebuit să fie înlocuit cu modelul mecanic, pentru cercetarea naturii vii, modelul organism era mai adecvat. Acestui fapt i s-a datorat prelungirea influenței filosofiei naturii în biologie pînă la Darwin. Dar modelul naturii-organism, elaborat de vechea filosofie a naturii, era impregnat cu elemente incompatibile cu știința modernă: vitalismul, finalismul, „esențialismul" etc. care apoi au fost multiplicate și exagerate de filosofia romantică a naturii.

De aceea, Darwin a căutat să elaboreze o teorie care, pe de o parte să elimine filosofia naturii din biologie, iar pe de altă parte să dea fundament științific evoluției și să explice finalitatea organică prin cauze naturale. Adică să păstreze modelul naturalist elaborat de filosofia naturii, dar

să-l curețe de reziduuri antropomorfice sau mistice, perfecționîndu-l prin mijloacele epistemologice ale biologiei însăși. Așa se explică faptul că, deși a ajuns cu mult înainte de 1859 la convingerea că evoluția este reală și constituie o perspectivă rațională pentru explicarea naturii vii, Darwin n-a adoptat-o în cercetările sale pînă cînd nu a putut să o explice în mod științific. La baza teoriei sale evoluționiste, el a pus selecția naturală, generalizare a selecției artificiale, care era în fond o metodă experimentală, verificată în practică. Numai datorită faptului că a întemeiat evoluția pe știință a putut Darwin să răstoarne atît creaționismul religios, suportul „teoretic" al fixismului, cît și filosofia naturii, care, deși susținea ideea de evoluție, conținea concepții vitaliste și finaliste. Într-adevăr, selecția naturală venea cu o explicație satisfăcătoare a adaptării și mai ales a coadaptării, a fenomenelor de mimetism și de homocromie, care nu puteau fi explicate științific nici de mecanicism nici de finalism. Importanța selecției naturale pentru explicația cauzal-științifică a fenomenelor biologice precum și pentru respingerea vitalismului și finalismului a fost sesizată de la început de Ernst Haeckel. „Noi vedem în descoperirea făcută de Darwin — selecția naturală în lupta pentru existență — scria Haeckel în 1866 — proba cea mai concludentă pentru valoarea exclusivă a cauzelor mecanice /naturale/ în toate domeniile biologiei; noi vedem în aceasta ruina definitivă a oricărei concepții teleologice sau vitaliste asupra organismelor" [4].

Un filosof contemporan al științei apreciază selecția naturală ca elementul cel mai revoluționar din punct de vedere epistemologic, tocmai pentru că a reușit să emancipeze biologia de finalism — principiu fundamental al vechii filosofii a naturii. „Aspectul cel mai revoluționar al teoriei darviniste — scrie Ernst Mayr — l-a constituit faptul că ea a eliminat complet nevoia unei forțe finaliste în natură pe care oponenții lui Darwin în Germania o identificau în *Vervollkommungstrich*" [5]. Cu *Originea speciilor* — remarcă același epistemolog — biologia s-a eliberat de orice limbaj teleologic.

Legat de finalismul naturfilosofic, a fost susținut în biologie principiul teleologic, *caracterul orientat* al evoluției, idee care provine tot din arsenalul filosofiei naturii. Se știe că Lamarck, deși a respins cauzele finale, a admis ca un factor important al evoluției, „tendința spre progres", spre forme superioare de organizare, adică un factor teleologic. În aspirația sa de a întemeia biologia ca știință, Darwin a exclus cu desăvîrșire orice idee sau terminologie cu semnificație antropomorfică. „Să nu folosești niciodată cuvintele superior și inferior", se poate citi adesea în corespondența sa. Darwin admite faptul că multe schimbări se dovedesc ulterior ca reprezentînd o evoluție spre forme superior organizate, dar această evoluție nu are pentru el o țintă prestabilită, nu este orientată spre un scop, cum considerau teoriile evoluționiste de esență naturfilosofică, ci este un rezultat *a posteriori* al mecanismului selecției naturale. Ideea evoluției necesare pe o direcție prestabilită era o rămășiță a concepției religioase, privind planul divin al creației, cu deosebirea că procesul creației nu s-a încheiat. Această idee a evoluției orientate spre un scop sau cu

---

[4] Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, Berlin, 1866, p. 160.

[5] Ernst Mayr, *The Concept of Finality in Darwin and after Darwin*, în revista „Scientia", Milano, vol. 118, fascisc. I—VIII, 1983, p. 104.

necesitate spre forme superioare, nu numai că avea un iz antropomorfic dar permitea împăcarea evoluționismului cu creaționismul. De aceea „pentru mulți oameni, abolirea genului teleologic de evoluție a fost cea mai semnificativă și mai puțin agreabilă din ideile lui Darwin — subliniază Thomas Kuhn. *Originea speciilor* nu admitea vreun scop stabilit de Dumnezeu sau de natură. În schimb, selecția naturală, operînd într-un mediu dat, și asupra unor organisme reale aflate acolo, era responsabilă de apariția treptată dar continuă a unor organisme mai elaborate, mai articulate și mult mai specializare. Chiar organe atît de minunat adaptate cum sînt ochiul și mîna omului — organe a căror articulare oferise mai înainte puternice argumente în favoarea existenței unui arhitect suprem și a unui plan prestabilit — erau produse ale unui proces care are *origini* primitive, dar care nu are nici un *scop*" [6].

Stephen Jay Gould găsește și altă semnificație epistemologică a selecției naturale: unificarea macro și microevoluției, contrapuse în concepțiile evoluționiste tradiționale. „Poate cel mai bun rezultat al lui Darwin — scrie el — a fost tocmai depășirea opoziției dintre macro și microevoluție ... cu o puternică argumentare în favoarea continuității și a reducerii macroevoluției la selecția naturală, care acționează asupra indivizilor. Această argumentare este de tip euristic. Toate datele pe care ne este permis să le vedem și să le manipulăm la scara noastră temporală (selecția artificială, schimbări alelice în populațiile naturale) nu mai sînt pentru prima dată un epifenomen al unei mari și misterioase direcționalități cosmice, ci substanța însăși a evoluției" [7]. Și acesta este un aspect al emancipării evoluției științifice de evoluția naturfilosofică, deoarece faptele pe care e construită concepția darvinistă a evoluției — selecția artificială și cea naturală—sînt cele petrecute la scară umană, fiind totodată verificabile ca și cele din fizică.

Așadar, după fizică, și biologia s-a emancipat de cosmologia tradițională.

Un aspect important al rămășițelor naturfilosofice, legate și de creaționism, era considerarea speciilor sau a genurilor ca niște forme rigid determinate, exprimînd esența imuabilă a unui grup de organisme, radical deosebite de varietăți, care se pot transforma sub influența factorilor naturali, dar sînt efemere și instabile și revin în cele din urmă la forma inițială. Această concepție biologică era numită adesea *esențialism*. „Acesta presupunea că lumea schimbătoare se bazează pe esențe imuabile subiacente și că toți membrii unei clase reprezintă aceeași esență. Rolul enorm al esențialismului în întîrzierea acceptării evoluției a fost multă vreme neglijat" [8]. Concepția esențialistă—susținută de Lyell (pînă în 1862), Agassiz și în general de fixiști—se integrează în viziunea metafizică a filosofiei naturii, care admitea o ierarhie a formelor de existență, avea o „vizi-

---

[6] Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 216.

[7] Stephen Jay Gould, *The Meaning of Punctuated Equilibrum and Its Role in Validating a Hierarchical Approach to Macroevolution*, în „Scientia", vol. 118 — fasc. I—VIII—, Milano, 1983, p. 151.

[8] Ernst Mayr, *The Nature of Darwinien Revolution*, în „Science", 176/1971

une verticală" asupra naturii : lucrurile și fenomenele nu-și au cauza și principiul existenței în ele însele ci în esențe imuabile transcendente lor. În concepția aristotelică, de pildă, speciile reprezentau „forma", substanța lucrurilor, care există *ab aeterno*, nu pot fi nici create și nici distruse, în timp ce varietățile erau schimbătoare și efemere. Concepția esențialistă era perfect compatibilă cu cea creaționistă. Lamarck și Darwin n-au admis-o căci se considera în mod metafizic că *realitatea* speciei presupunea fixitatea ei.

Știința modernă are o „viziune orizontală" asupra naturii, nu mai distinge nivele ontologice diferite — lumea fenomenelor și lumea esențelor. Animat de idealul întemeierii biologiei ca știință, Charles Darwin a admis această „viziune orizontală" asupra naturii, cucerire a revoluției științifice moderne. De aceea, ca și Wallace dealtfel, el a căutat să apropie mult specia de varietate, considerînd-o varietate mai pronunțată. „Potrivit punctului de vedere că speciile nu sînt decît varietăți puternic pronunțate și permanente, iar fiecare specie a existat mai întîi ca varietate, putem înțelege de ce nu se poate trage o linie de demarcație între specii — despre care se presupune de obicei că au fost produse prin acte speciale de creație — și varietăți, despre care se admite că au fost produse prin legi secundare" [9].

Perspectiva morfologică a biologiei tradiționale favoriza poziția esențialistă și fixistă. Pornind de la selecția artificială și generalizînd-o la toate formele de existență ale naturii vii, Darwin a adoptat o perspectivă dinamică antiesențialistă, fapt care i-a permis să ajungă la o teorie evoluționistă asupra speciilor.

* *

Odată cu constituirea biologiei ca știință — pe baza teoriei transformiste a lui Darwin — s-a încheiat și procesul general al revoluției științifice moderne, emancipată definitiv de religie și de vechea filosofie a naturii. Cu toate că în biologie, filosofia naturii care promova ideea de evoluție, s-a prelungit pînă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, biologia, ca și celelalte științe, nu s-a dezvoltat din filosofia naturii, ci prin emanciparea completă față de ea. Legătura biologiei cu filosofia nu este însă ruptă, numai că raporturile s-au schimbat. De unde pînă la Darwin explicațiile biologice erau deduse din filosofia naturii, după victoria darwinismului, concepțiile filosofice evoluționiste sînt deduse din cele științifice, evoluționismul constituind un argument în favoarea evoluționismului filosofic [10].

---

[9] Charles Darwin, *The Origine of Species* ..., p. 374 — 375.

[10] Darvinismul a exercitat o influență și asupra epistemologiei din secolul XX. D.T.Campbel *(Evolutionary Epistemology,* 1974) susține că influența selecției naturale se resimte la K. Popper încă din *Logik der Forschungen* (1934) și devine mai evidentă în edițiile ulterioare. Teoriile explicative din evoluția științei au fost eliminate selectiv de către altele care erau mai apte să satisfacă exigențele epistemologice ale savanților într-o epocă dată. Falsificarea din epistemologia popperiană este interpretată ca o specie de luptă pentru supraviețuire dintre diferite teorii științifice. Unii autori susțin că liniile generale ale unui model epistemologic evoluționist descriptiv sînt prezente la Campbell însuși, „înainte de reformularea în sens darvinist a metodologiei falibiliste popperiene" (Cf. Florina Balducci, D. T. Campbell, *Epistemologia evoluționistică,* în revista „Filosofia", Fasc. III, 1982, p. 346).

Desigur, biologia poate primi sugestii din partea filosofiei, dar bazele ei teoretice sînt generalizări ale cercetării strict științifice.

În concluzie, putem afirma că, în constituirea ei ca știință, biologia a urmat în esență, în epoca modernă, aceeași traiectorie și a urmărit aceleași obiective ca și celelalte științe ale naturii : emanciparea de religie și de vechea filosofie a naturii, crearea unei metodologii adecvate specificului fenomenelor cercetate și elaborarea unor teorii fundamentale pentru explicarea realității din sfera de cuprindere a fiecărei științe.

În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, adică după victoria darvinismului, a început criza științei moderne, criză care a dus la apariția revoluției științifice și tehnice contemporane, în care este antrenată și biologia.

Influența teoriei selecției naturale asupra dezvoltării gîndirii științifice este susținută, în esență, și de Alain Bussard. În comnicarea *Darwinisme et immunologie*, ținută în cadrul „Societății Franceze de Filosofie" (1982), cercetătorul francez constata că *teoria* selecției clonale, „regne sans partage en immunologie". Cu toate acestea, el este convins că această teorie va fi înlocuită deoarece mai multe fapte experimentale o contrazic. Dar „*ideea* de selecție rămîne centrală în interpretarea actuală a fenomenului imunității". Argumentarea lui Alain Bussard este, în esență, următoarea : *Teoria* „selecției clonale" din imunologie, deși admisă de majoritatea cercetătorilor, ca orice teorie științifică specială va fi, în cele din urmă, depășită de alta mai satisfăcătoare. Căci „o ipoteză nu dispare niciodată fiindcă devine absurdă, ci pentru că este înlocuită de alta". Adică, în timp ce *teoria* specială a selecției clonale din imunologie va fi înlocuită, *ideea*, principiul selecției teoriilor științifice în procesul dezvoltării cunoașterii în general — deci și în dezvoltarea imunologiei — rămîne un adevăr de necontestat. Autorul se teme ca nu cumva *paradigmele*— de care vorbește Thomas Kuhn — exercitînd, din afară, o presiune psihologico-epistemologică colectivă — să frîneze ori chiar să anihileze principiul selecției naturale al teoriilor științifice, întemeiate exclusiv pe adevărul logico-epistemologic.

CRITERIILE VERIDICITĂȚII

— teme și controverse actuale —

DE

PETRU IOAN

Chiar dacă sistematica științelor n-a fost receptivă la încercările, mai vechi și mai recente, de-a conferi un statut autonom *teoriei adevărului* [1], prin registrul problematic și prin amploarea dezbaterilor de care beneficiază, „valoarea valorilor" continuă să asigure un punct de rezistență cercetărilor din filosofie, logică și epistemologie. Printre chestiunile mereu la ordinea zilei se află, desigur, cea a *criteriilor* veridicității, la care dorim să ne referim sub incidența celor trei niveluri semiotice : sintaxa, semantica și pragmatica.

POZIȚIA AMBIGUĂ A CRITERIULUI LUI TARSKI ȘI A CRITICII ACESTUIA

Tezei idealismului obiectiv, că „adevărul constă în coerență" i s-au opus, în chip energic, diversele orientări din empirismul logic. Replica este formulată cît se poate de clar de B. Russell, unul din promotorii neorealismului și ai filosofiei analitice : „adevărul rezidă într-o formă a corespondenței dintre părere și fapt".

Originea cuvîntului *corespondență* pare să fie medievală, după cum ne informează A. N. Prior [2]. Termenul e folosit, oricum, de Thoma din Aquino, chiar dacă preferințele acestuia se opresc asupra „adecvării", așa cum rezultă din definiția *veritas est adaequatio rei et intellectus*, pe care o atribuie neoplatonicului Issaac Israeli, din sec. al IX-lea.

Explicitînd *correspondentia* în termenii *secundum quod intellectus dicit esse, quod ist, vel non esse, quod non est*, autorul *Summae*-lor se fac ecoul concepției Stagiritului, că-i adevărată cunoașterea „prin care spui că este ceea ce este și că nu este ceea ce nu este", după cum e falsă propoziția care enunță „că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este este" [3].

---

[1] Avem în vedere proiectele unei *filaletii* (Johann Bernhard Basedow, *Philalethie*, Lübeck, 1764), *aleteutici* (H. B. Curry, *Foundations of Mathematical Logic*, New York, 1963, p. 91), *aletiologii* (J. H. Lambert, *Neues Organon*, Leipzig, 1764, partea a II-a) sau *aletologii* (René Poirier, *Sur la relativité de la logique*, în „Analele Universității București — Acta Logica", t. X, 1961, pp. 17 — 19).

[2] *Correspondence Theory of Truth*, în *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, 1967, p. 224.

[3] *Metafizica*, IV (Γ), 7, 1011 [b]; trad. rom., București, Edit. Academiei, 1965, p. 155.

Aceeași formulă, a pozitivității *(sadbhavam)* pozitivului *(sataha)* și negativității *(asadbhavam)* negativului *(asataha)* avea să fie reperată la un logician hindus din secolul al V-lea, Vatsyayana [4], pentru a reapare peste secole ca modalitate curentă de înțelegere a conceptului. O întîlnim la J. Locke, de pildă, care afirmă în *Eseu* [5] că „adevărul, în strictul înțeles al cuvîntului, nu înseamnă altceva decît împreunarea sau despărțirea semnelor, după cum lucrurile semnificate de ele se acordă sau nu se acordă unul cu altul".

O altă definiție, scolastică, *ita est sicut significat* (lucrul „este așa cum e semnificat"), pusă de asemenea în linia de gîndire a lui Aristotel, tratează adevărul ca proprietate a enunțurilor-obiect, spuse și scrise. E cea pe care o reînvie, în secolul nostru, pentru a o dezvolta „cu extraordinară precizie, eleganță și minuție" [6], Alfred Tarski.

Asemuindu-și definiția *semantică* a adevărului cu formulările din *Gnoseologia* lui Kotarbiński [7], ținute drept comentarii care explicitează esența concepției clasice, acesta afirmă mai întîi că :

(1) *„Este adevărată propoziția spunînd că lucrurile se prezintă în cutare sau cutare fel, iar lucrurile se prezintă exact în acest fel"* [8].

Formula i se pare, însă, imperfectă, „atît din punctul de vedere al corectitudinii sale formale, cît și din punctul de vedere al clarității și univocității expresiilor pe care le conține" [9]. Drept pentru care, va căuta definiții *parțiale* ale adevărului unei propoziții, *explicitări ale expresiilor concrete*, de tipul „X este o propoziție adevărată". În speță, va sugera schema :

(2) *„X este o propoziție adevărată dacă și numai dacă p"*.

(în care „p" stă pentru propoziții oarecare, iar „X" pentru nume singulare oarecare ale acestora), pe care o traduce și generalizează prin formula :

(3) *„Pentru orice* p, « p » *este o propoziție adevărată dacă și numai dacă* p".

Cum era de așteptat, în amenajările lui Tarski s-a recunoscut o definiție *contextuală* a adevărului și nu una explicită, mai precis, „un *standard* parțial prin care poate fi evaluată adecvarea definițiilor propuse" [10]. Pe Tarski, aprecierea n-avea cum să-l surprindă, de vreme ce el însuși constatase că „tentativa de construire a unei definiții structurale a expresiei « propoziție adevărată » întîmpină, în cazul limbajului cotidian, dificultăți insurmontabile" [11]. Ea se justifică la R. Martin [12] prin aceea că

---

[4] Cf. Hans G. Herzberger, *Dimensions of Truth*, în D. Hockney et al. (eds.), *Contemporary Research in Philosophical Logic and Linguistic Semantics*, D. Reidel P. C., Dordrecht-Holland, 1975, p. 71.

[5] Cartea IV, cap. 5 § 2. Cf. trad. rom., Edit. științifică, 1961, I, p. 183.

[6] Prior, *loc. cit.*, p. 230.

[7] Cf. trad. engl., *Gnosiology*, Wroclaw, Oxford, 1966, pp. 106 sq.

[8] Tarski, *Conceptul de adevăr în limbajele formalizate* (în pol., integral, 1933). Cit. după Alfred Tarski, *Logique, sémantique, métamathématique, 1923—1944*, t. 1, A. Colin, Paris, 1972, p. 162.

[9] *Ibidem*.

[10] N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth*, At The Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 6.

[11] *Logique, sémantique, métamathématique*, p. 170.

[12] *Truth and Denotation. A Study in Semantical Theory*, London, 1958, p. 124. *Apud* Ath. Joja, *Studii de logică*, II, București, Edit. Academiei 1966, p. 48.

„definiția semantică ne dă doar o *analiză* a ceea ce înseamnă a zice că o propoziție este adevărată. Ea dă condiția necesară și suficientă sub care putem în chip potrivit atribui epitetul « adevărat » unei propoziții. A hotărî, prin observație sau experiență, sau prin orice alt mijloc, dacă o propoziție este în fapt adevărată sau falsă, nu-i treaba semanticii".

Din perspectiva unui apărător al criteriului advers, al coerenței, „confruntarea cu faptele" la care ne-ar angaja clauzele (1), (2) și (5), mai sus evocate, n-are cum să reușească : în cazul propozițiilor universale, infinit instanțializabile ; în cazul propozițiilor privind trecutul ; al celor care afirmă probabilități ; al propozițiilor modalizate, de posibilitate și necesitate ; ca și în cel al propozițiilor ipotetice sau condiționale, mai ales cînd este vorba de antecedenți neactualizați, în enunțuri contrafactuale [13]. O asemenea întîmpinare ni se pare gratuită, de vreme ce Tarski însuși se vrea, sau cel puțin se recunoaște, învins pe terenul limbajelor comprehensive și colocviale, mărginindu-se la recuperarea concepției aristotelice a adevărului în contextul limbajelor construite sau formalizate (de fapt, numai al celor „sărace", căci „în ceea ce privește limbajele « bogate » soluția problemei (. . .) este mai curînd negativă : nu vom putea niciodată să definim corect expresia « propoziție adevărată », aparținînd de aceste limbaje ; spre deosebire de limbajul natural, e posibil, totuși, să determinăm pentru fiecare din aceste limbaje [« bogate »] o manieră consecventă și adecvată de întrebuințare a acestei expresii [« propoziție adevărată »], luînd-o ca termen primitiv al unei științe particulare, numită teoria adevărului, și precizîndu-i proprietățile fundamentale prin intermediul axiomelor" [14].

O critică interesantă și neașteptată avea să vină din partea lui Mario Bunge. După reputatul filosof al științei, concepția semantică a adevărului nu elucidează teoria corespondenței, așa cum credea Tarski, ci teoria adevărului prin coerență, pînă atunci imprecisă, precum și noțiunea de *adevăr prin demonstrație*. În forma sa matură, din teoria modelelor, concepția tarskiană „a revoluționat matematica. Mai mult, ea a atras atenția filosofilor asupra unei probleme multă vreme neglijată (sau, mai degrabă, reprimată) dar centrală pentru filosofie ; în același timp, însă, ea i-a convins pe unii dintre cei mai buni filosofi (îndeosebi Carnap, Popper și Quine) că n-a mai rămas nimic problematic în legătură cu adevărul de fapt. Totuși, teoria lui Tarski nici măcar n-a încercat să se confrunte cu aceasta din urmă — cu atît mai mult cu cît toate lucrările tehnice din teoria modelelor, începînd cu articolele de pionierat ale lui Tarski (1954, 1955), ia în considerare exclusiv teorii din matematica pură (de altfel abstractă)" [15].

---

[13] Cf. Rescher, *op. cit.*, p. 8, care rezumă poziția lui A. C. Ewing din *The Correspondence Theory of Truth*, studiu publicat în A. C. Ewing (ed.), *Non-Linguistic Philosophy*, London, 1968, pp. 193 — 204.

[14] Tarski, *op. cit.*, pp. 160 — 161.

[15] Mario Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, vol. 2 (*Semantics II : Interpretation and Truth*), D. Reidel P. C., Dordrecht, Boston, 1974, p. 93 ; trad. capitolului din care am citat, în *Profituri și sinteze : Logicicieni și filosofi contemporani*, 2, C.I.D.S.S.P., București, 1973, p. 20.

COMPROMISUL ÎNCERCAT DE BUNGE: O CONCEPȚIE SINTETICĂ, A ADEVĂRULUI PRIN ACORD INTER-PROPOZIȚIONAL ȘI REFERIRE FACTUALĂ

După critica la adresa concepției tarskiene și după rezervele declarate cu privire la teoria adevărului-coerență, întrucît aceasta „nu are de-a face cu referirea factuală", ne-am fi așteptat ca Bunge să se-ntoarcă la teoria corespondenței, în abordarea adevărului empiric. N-o face, însă, pe motiv că natura *corespondenței cu faptele* n-a fost niciodată clarificată. Ocazional, remarcă autorul în atenție, s-a recurs la explicația prin izomorfism, dar nici pe această cale nu se ajunge la o teorie, căci: 1) izomorfismul poate fi definit numai între structuri matematice bine precizate, iar realitatea nu este o astfel de structură; iar 2) dacă există vreo corespondență între teorie și fapte, ea va fi una globală și nu una punct cu punct, deoarece în fiecare teorie științifică apar constructe lipsite de corespondență reală, după cum orice fragment de realitate sfîrșește prin a evidenția caracteristici ce n-au fost prevăzute în cadrul teoriei.

Imposibilitatea „de a considera doctrina adevărului prin corespondență mai mult decît o metaforă și de a o pune să depășească dificultățile amintite" [16] își află, la Bunge, un motiv „pe cît de simplu, pe atît de radical", anume că *enunțurile nu pot fi comparate sau confruntate cu faptele*: „Un enunț nu se potrivește faptelor, așa cum se potrivesc hainele oamenilor. El se poate « potrivi » numai unui alt enunț, sau să « fie în acord » cu el, în ciuda unor detalii. În orice caz, semantica nu este pregătită să investigheze procesele mentale ale confruntării și adaptării ideilor la fapte; ea poate numai trata confruntarea între enunțuri" [17].

Orientînd demersul semantic după circumstanțele sugerate — a) că orice confruntare a teoriei cu faptele se reduce la confruntarea a două mulțimi de enunțuri, iar b) un enunț teoretic poate fi declarat adevărat numai dacă « este în acord » cu alte enunțuri, de asemenea teoretice ori empirice — Bunge se vede în situația de a recunoaște că doctrina adevărului prin coerență este valabilă și pentru știința factuală. Pentru a ieși din impas, autorul ne propune „un fel de sinteză" a concepției adevărului *prin coerență* — stipulînd acordul interpropozițional (teoretico-teoretic, teoretico-empiric ori empirico-empiric) — cu teoria adevărului *prin corespondență*, în spiritul căreia se face apel la referirea factuală. Se susține, astfel, că „deși o teorie factuală este adevărată doar în cazul în care « este în acord » cu o altă mulțime de judecăți, toate părțile implicate, atît cele de pe banca acuzaților cît și cele de pe banca juraților, au în definitiv o referire factuală" [18].

PARALELISMUL ADOPTAT DE RESCHER ÎNTRE CELE DOUĂ CONCEPȚII RIVALE, ALE COERENȚEI ȘI CORESPONDENȚEI

Condus de aceeași năzuință ca și Bunge, operaționalizarea conceptului de adevăr în domeniul științei factuale, N. Rescher încearcă un alt gen de compromis. El ambiționează „să transforme o teorie defunctă și

[16] *Ibidem*, p. 94, respectiv 21.
[17] *Ibidem*, p. 94, respectiv 22.
[18] *Ibidem*, p. 96, respectiv 24.

discreditată într-un instrument epistemologic eficient" [19], reconstruind și formalizînd teoria coerenței ca alternativă *regulativă* și *criterială* în explicarea adevărului propozițional. În orientarea decizională pe care i-o imprimă, concepția coerentistă ar urma să se preocupe de condițiile aplicării conceptului de adevăr la o categorie sau alta de enunțuri. Cealaltă cale, *definițională* și *constitutivă*, la fel de îndreptățită, are a transa semnificația, natura și esența caracteristicii a fi adevărat, fiind ilustrată foarte bine prin teoria corespondenței [20].

Că nu poate fi vorba de absolutizarea celor două roluri, Rescher se arată pe deplin conștient. El admite că însăși teoria corespondenței poate fi construită în *modul criterial*. Se grăbește să releve, însă, așa cum am evocat mai sus, dificultățile pe care ea le-ar avea de întîmpinat, în acest regim, în planul aplicațiilor. Rolul logico-epistemic rămînînd, potențial, în seama teoriilor rivale concepției clasice, a corespondenței, gînditorul american îmbrățișează teoria coerenței sub rezerva unor importante precauții și amendamente.

Mai întîi, își însușește lecția severă pe care scepticii greci o administraseră, la timpul lor, adversarilor stoici : „pentru a decide asupra contradicției ce se naște în disputa ivită în legătură cu criteriul [adevărului], noi trebuie să avem un criteriu cu care să fim de acord și prin care să putem lua o hotărîre. Iar pentru ca să avem un criteriu cu care să fim de acord, trebuie în prealabil să fie tranșată printr-o judecată disputa privind criteriul. Astfel argumentația fiind redusă la cercul vicios, descoperirea criteriului devine o problemă fără ieșire" [21]. În scopul de a evita păcatul menționat, al cercului vicios,

$$\mathbf{C} \text{ — adică } (\forall p)\,(\mathbf{R}(p) \supset \mathbf{A}(p))$$

$$\frac{\mathbf{R}(\mathbf{C})}{\therefore \mathbf{A}(\mathbf{C})}$$

cît și eroarea complementară, regresul la infinit,

$$\frac{\mathbf{C}_1}{\mathbf{R}_1(\mathbf{C})}, \quad \frac{\mathbf{C}_2}{\mathbf{R}_2(\mathbf{C}_1)} \quad \text{ș.a.m.d.}$$
$$\therefore \mathbf{A}(\mathbf{C}) \qquad \therefore \mathbf{A}(\mathbf{C}_1)$$

(pentru $\mathbf{C}$ = criteriul adevărului, $\mathbf{p}$ = propoziție, $\mathbf{R}$ = cerință stipulată prin criteriu, $\mathbf{A}$ = adevărat), este necesar, după Rescher, să nu mai acceptăm adevărul ca un domeniu *omogen* și *monocriterial*. Există adevăruri definiționale (convenționale), logice și conceptuale, după cum există adevăruri factuale. Doar acestora din urmă le trebuie o justificare prin criterii *externe*, pretinzînd, pe lîngă testul autoconsistenței, o dependență și conexiune mutuală în cadrul sistemului [22].

---

[19] „Revue philosophique de Louvain", t. 72, nr. 15, 1974, p. 597.

[20] *Asupra celor două căi în abordarea adevărului*, Rescher revine în mai multe rînduri în opera citată. Cf. pp. 1—4, 24, 39, 142 ș.a.

[21] *Sch. pyrrh.*, II 20 ; trad. rom. în Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, I. București, Edit. Academiei, 1965, p. 68.

[22] Cf. Rescher, *op. cit.*, pp. 15, 32, 37, 66, 70, 166.

Autorul urmărit nu uită, în al doilea rînd, că cel mai adesea adevărul e punctul final în cercetare și nu începutul acesteia. Ca atare, va promova conectivitatea *(connectedness)* și înlănțuirea deductivă *dintre date*, ca propoziții care candidează și, foarte adesea, concurează la calificativul adevărului, fiind mutual inconsistente [23].

Prin conceptul de *datum*, Rescher crede a fi răspuns la întrebarea „coerent cu ce?", fără a mai fi fost nevoit să postuleze o categorie de adevăruri fundamentale sau prestabilite, ca în cazul versiunilor clasice ale teoriei coerenței, ori în cel al concepției deductiviste actuale, evocată sub genericul de teorie intuiționistă asupra adevărului. „Un recurs la *data* — ține să precizeze Rescher — face posibil să reflectăm la o teorie a coerenței care nu prezintă adevărul *ex nihilo* (ceea ce ar fi și imposibil), ci dintr-o bază care nu pretinde vreo determinare inițială a veridicității ca atare. Pe această bază, un criteriu al coerenței poate furniza un mecanism *creator* de adevăr, oferind adevăruri ca ieșiri, fără a cere ca printre intrări să figureze adevăruri" [24].

O DILEMĂ CARE PERSISTĂ: E VORBA DE CRITERII ALE ADEVĂRULUI SAU DE ADEVĂR, CA UNUL DIN CRITERIILE CUNOȘTINȚEI?

În ciuda străduințelor lui Rescher de a pune în valoare meritele fiecăreia din teoriile rivale (performanța *teoriei coerenței* de-a oferi un criteriu adevărului contingent, sau a *posteriori*; capacitatea *teoriei corespondenței* de a traduce definiția tradițională a adevărului ca ceea ce răspunde faptelor; a *teoriei intuiționiste*, în forma sa *deductivistă*, de a se aplica în chip natural la domeniul matematicii pure, iar a *teoriei pragmatice* de a fi în elementul ei cînd este vorba de a tranșa ceea ce contează ca adevărat în logică [25], critici serioase pot fi avansate din interiorul ca și din afara viziunii coerentiste.

În termeni irevocabili, chiar dacă nu și în acord cu întreaga tradiție a concepției în atenție, se exprimă, de exemplu, Alan R. White [26]: „ceea ce ne asigură, în mod real, teoria coerenței este să ne dea criteriile pentru adevărul și falsitatea enunțurilor *a priori* sau analitice. Orice încercare de a schimba semnificația *coerenței* de la coerența cu alte enunțuri la coerența cu faptul (sau realitatea experienței) înseamnă a abandona teoria".

Aducînd discuția în cîmpul supozițiilor rescheriene, ne întrebăm dacă, fie și într-un concept „suficient de larg pentru a îmbrățișa domeniul faptului real", un test sintactic cum este cel al *sistemicității* și *conectivității* [27] s-ar putea constitui și într-un mecanism inițiator sau creator *(originative)* de adevăruri, operînd astfel nu numai ca instrument amplifiant *(amplifying criteria)*, doar cu virtutea *(ampliative character)* de a extinde o clasă de adevăruri[28].

---

[23] *Ibidem*, pp. 32, 39, 53, 65, 70—72, ș.a.

[24] *Ibidem*, p. 70.

[25] *Ibidem*, p. 166.

[26] *Coherence Theory of Truth*, în *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, 1967, p. 132.

[27] Cf. Rescher, *op. cit.*, pp. 43 — 44.

[28] *Ibidem*, p. 53, 162.

După însăși distincția lui Rescher, o teorie criterială a adevărului poate fi considerată ca „producătoare" dacă e în măsură să inițieze descoperirea adevărurilor pornind nu de la un mănunchi de adevăruri deja stabilite, ci de la candidați-la-adevăr. Cum răspunde criteriul propus la o asemenea cerință? Prin relativizarea adevărului *la premise* sau *date*, respectiv la o mulțime (în general inconsistentă) de propoziții competitive :

p *este adevărat (relativ la mulțimea* S, *a datelor) cînd* p *este o consecință a lui* S,

cît și *la un criteriu preferențial* $\mathfrak{S}$:

$A_{S,\mathfrak{S}}(p)$ *dacă și numai dacă* S_i^* $\vdash$ p *pentru fiecare submulțime maximală consistentă* S_i^* *a lui* S, *preferată în acord cu* $\mathfrak{S}$ [29].

Chiar dacă este vorba de preferabilitatea sau eligibilitatea *aletică* [30] și nu de justificarea pragmatică a submulțimii maximale S_i^*, cum se sugerează într-un alt context al discuției rescheriene [31], criteriul $\vdash_{S,\mathfrak{S}}$ constituie prin el însuși o recunoaștere a insuficienței standardelor coerenței. Prin aceasta, teoria semnalată se arată vulnerabilă la atacurile de care au avut parte unele versiuni anterioare. I se poate reproșa, de pildă, că standardele coerentiste nu se pot aplica principiilor fundamentale ale logicii și, în particular, principiului coerenței însuși [32]; că structurile coerente pot fi multiple, în timp ce adevărul subsumat acestora e unic [33]; sau că, în definitiv, congruența mutuală a enunțurilor presupune adevărul individual al acestora [34].

Cea mai redutabilă obiecție ține de logica internă a doctrinei. Ne-o sugerează Rescher însuși, cînd evocă problema pusă de Blanshard, dacă poate fi coerența o caracteristică a adevărului fără să-i asigure și natura sau esența, precum și răspunsul acestuia, că „doar acel test al adevărului care nu ne înșeală reprezintă natura sau caracterul constitutiv al adevărului" [35].

În termeni de critică expresă la adresa lui Rescher, considerăm inadmisibilă concilierea propusă, între teoria coerenței și cea a corespondenței, pe temeiul că una ar oferi *criteriul* adevărului, iar cealaltă i-ar asigura *definiția*. Din două, una : sau punctul de vedere rescherian vizează adevărurile factuale, și-atunci se recunoaște insuficiența criteriului *coerenței* (dovadă recursul la un standard subiacent, al *eligibilității* sau *justificării* datelor înseși); sau e nevoit să se limiteze la sfera adevărurilor logic-formale, și-atunci testul *coerenței* se suprapune cu cel al *deductibilității*, din teoria „intuiționistă" a adevărului matematic. Cum nu subzistă nici un dubiu în privința intențiilor care l-au condus pe Rescher la reconsiderarea teoriei adevărului, rămîne să-i suspectăm poziția „coerentistă ortodox-neclasică" [36] de la care se revendică.

---

[29] *Ibidem*, pp. 75, 160.

[30] *Ibidem*, p. 84.

[31] *Ibidem*, p. 63.

[32] Cf. C. D. Broad, *Mr. Bradley on Truth and Reality* („Mind", 23, 1914, p. 366), A. C. Ewing, *Idealism : A Critical Survey* (London, 1934, pp. 237, 241), *apud* Rescher, *op. cit.*, p. 45.

[33] B. Russell, *The Problems of Philosophy* (London, 1912, p. 191), *apud Ibidem* p. 48.

[34] C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, III, 1962, pp. 338 — 339), *apud Ibidem*, pp. 51—52.

[35] B. Blanshard, *The Nature of Thought* (vol. 2, London, 1939, pp. 267 — 268), *apud Ibidem*, p. 30.

[36] Rescher, *op. cit.*, p. 161.

Bogatele referințe din literatura problemei, integrate în studiul lui Rescher *The Coherence Theory of Truth*, ne reținem, însă, atenția și asupra unui alt aspect, pe lîngă care autorul a trecut fără să-i fi acordat nici o importanță: împrejurarea că adevărul nu-i *singura* valoare ce necesită punerea la punct a unor criterii decizionale. Ne referim, de pildă, la departajarea operată de Whitehead între enunțuri propoziționale *(propositional statements)* de fapt și judecățile *(judgmental endorsements)* asupra propozițiilor. După cum relatează Rescher, unele țin de nivelul onto-logic, presupunînd corespondența cu faptele. Celelalte survin pe palierul epistemologic și sînt guvernate de criteriul coerenței. „Voi spune — se explică autorul la care ne raportăm prin intermediul lui Rescher — că o propoziție poate fi *adevărată* sau *falsă*, iar că o judecată poate fi *corectă*, *incorectă*, ori *suspendată*. Prin această distincție, considerăm că există o teorie a «corespondenței» adevărului și falsității propozițiilor, respectiv o teorie a coerenței corectitudinii, incorectitudinii și suspendării judecăților" [37]. Într-o perspectivă similară, E. W. Hall [38] combină teoria corespondenței *adevărului* cu teoria coerenței *verificării*. Ce vom reține noi din asemenea poziții? Că standardele avute în vedere, ale coerenței și corespondenței, chiar dacă se aplică, după Whitehead sau Hall, la constructe și demersuri diferite, reprezintă, deopotrivă, coordonate valorice, criterii distincte de judecare a enunțurilor.

Nu fără suprindere, descoperim un asemenea paralelism criteriologic în *Cursul de Logică* al gînditorului de la Königsberg, publicat de Jaesche în 1800 și datat de exegeți în jurul anului 1780, la un moment în care *Critica rațiunii pure* era, dacă nu încheiată, cel puțin pe cale de terminare [39].

Preocupat, în partea cea mai remarcabilă a operei pomenite, care este Introducerea, de criteriile *perfecțiunii logice* a cunoștințelor, decelată ca atare după raportul cu obiectul, Kant pune la încercare, o dată în plus, modelul cvaternar din clasificarea judecăților. El afirmă că „o cunoștință este perfectă 1) în privința cantității, dacă este generală; 2) în privința calității, dacă ea este *clară*; 3) în privința relației, dacă este *adevărată*; 4) în privința modalității, dacă este *certă*. Considerată din aceste puncte de vedere, o cunoștință este logic perfectă în privința cantității, dacă are o generalitate obiectivă (generalitatea conceptului sau regulii); — în privința calității, dacă are o claritate obiectivă; — în privința relației, dacă are un adevăr obiectiv; — în privința modalității, în fine, dacă are o certitudine obiectivă" [40].

Celor patru tipuri de perfecțiune logică a cunoașterii discursive, analizate detaliat în Introducerea Cursului [41], le corespund tot atîtea forme de perfecțiune estetică, în cazul cunoașterii intuitive. Lăsăm deoparte împrejurarea că definiția perfecțiunii logice — ca acord al cunoașterii cu obiectul — coincide cu definiția adevărului, considerat de altfel „condiția

---

[37] A. N. Whitehead, *Process and Reality* (London, 1929, p. 291), *apud Ibidem*, p.3.

[38] *Our Knowledge of Fact and Value* (Chapel Hill, N. C., 1961), *apud Ibidem*.

[39] Cf. H. J. Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, t. 1, Antwerpen — Paris — S. Gravenhage, 1934, p. 42.

[40] *Logique de Kant*, trad. par J. Tissot, Ladrange, Paris, 1840, p. 53.

[41] Cf §§ VI—IX, pp. 55 — 128 în ed. Tissot.

esenţială şi indivizibilă a oricărei perfecţiuni a cunoştinţei"[42]; ori faptul că este exclusă posibilitatea unui criteriu general *material* al adevărului, consfinţindu-se doar standardele generale formale, ale coerenţei, respectiv: principiul necontrazicerii şi identităţii, pentru *posibilitatea* adevărului; principiul raţiunii suficiente, pentru *realitatea* adevărului; principiul excluderii terţului dintre opuse, pentru *necesitatea* adevărului[43]. Ceea ce se impune a fi reţinută, este ideea unei valori care se supraordonează adevărului. În *Cursul de Logică*, aceasta poartă numele perfecţiunii. În edificiul *Criticii*, reapare în postura *valabilităţii*, pentru a recunoaşte sub registrul ei perfecţiunea după cantitate (universalitatea) şi perfecţiunea după modalitate (necesitatea).

SCOP, PROGRAM ŞI CONDUITĂ RAŢIONALĂ

DE

CORNEL POPA

Întemeierea raţională a conduitelor umane la nivel individual, grupal sau macrosocial a devenit o cerinţă majoră în epoca noastră. Un tînăr ce studiază pentru un examen, un sportiv ce se pregăteşte pentru o competiţie, un inginer ce concepe un proiect hidroenergetic, un colectiv ce elaborează un plan de dezvoltare economică a unei întreprinderi etc. — toţi aceştia trebuie să-şi întemeieze raţional conduita lor viitoare, să identifice resurse, mijloace şi strategii adecvate scopurilor pe care şi le-au propus. Exigenţa unei conduite raţionale se pune astăzi în mod imperios la nivelul macro-sistemului social, atît în privinţa relaţiilor dintre state, cît şi în privinţa raporturilor om-natură.

În rîndurile care urmează dorim să dezvoltăm cîteva consideraţii despre conceptele de *scop* şi *program* din perspectiva logicii acţiunii sau praxiologiei formale [1, 2, 3]. Vom pleda pentru înţelegerea logic-raţională, nesubiectivistă a conceptelor de scop şi program, identificîndu-le statutul ontologic, cognitiv-informaţional şi axiologic şi pentru compararea scopurilor şi programelor cu conduitele şi rezultatele acestora în vederea aprecierii eficacităţii şi eficienţei conduitelor umane.

1. SITUAŢIE ACŢIONALĂ, SCOP ŞI PROGRAM

Fiinţa umană este înzestrată nu numai cu senzori şi mobilitate dar şi cu facultăţi cognitive şi capacităţi de evaluare. Ea este în stare să identifice şi să evalueze diferite situaţii acţionale din perspectiva trebuinţelor

[42] *Op. cit.*, pp. 49, 54, 72.
[43] *Idem*, pp. 74—76, 78.

și intereselor ei specifice. O situație acțională sau o circumstanță a acțiunii umane se caracterizează prin starea sistemului fizic-natural și social la un moment determinat, prin istoria sa anterioară și tendințele de evoluție viitoare, prin resursele și mijloacele de acțiune de care dispune agentul. Orice situație acțională comportă condiții sau circumstanțe obiective dar și unele determinări de ordin subiectiv, cum ar fi speranțele și credințele individului, așteptările lui, informațiile și cunoștințele pe care le deține etc. Un scop este asumat de un agent la un moment dat și într-o situație acțională determinată.

Care sînt, așadar, caracteristicile unui scop? Un scop este o stare sau o caracteristică a unui sistem acțional spre care tinde sau aspiră un agent, care nu se realizează de la sine, dar este realizabilă prin acțiunea umană fiind, totodată, evaluată pozitiv de către agentul de referință. Scopul presupune adeziune și preferabilitate. Sub raport axiologic starea scop este preferată deopotrivă stării inițiale de referință și tuturor celorlalte stări accesibile agentului din situația acțională dată. Stabilirea unui scop presupune în mod necesar anticipare și explorare a alternativelor, cumpănire și evaluare a acestora, luare a unei decizii. Deciziile sînt de regulă acte sociale de stabilire a unor scopuri, procedee sau metode de acțiune.

Orice scop presupune o dorință dar nu este reductibil la acesta. Dorința este o stare psihic-emoțională și cognitivă a agentului, un mod de raportare la ambianța acțională constînd în așteptarea producerii unui rezultat favorabil care satisface o trebuință. Și cel ce adoptă o atitudine contemplativă poate fi animat de o dorință. Dimpotrivă, un scop presupune în mod necesar o atitudine activă, angajare în cursul evenimentelor, căutare a unui procedeu sau metode de realizare a dorinței pe care o avem.

Programul poate fi înțeles ca o secvență de acțiuni sau operații imaginată sau formulată de un agent prin care se asigură trecerea de la situația acțională de referință sau situația inițială la o stare posibilă viitoare, la starea finală, în care este realizată starea scop. Programul este un scop sau o dorință operaționalizată. Așa cum un scop poate fi ales dintre mai multe stări viitoare posibile, tot așa un program poate fi ales dintre mai multe secvențe acționale inițiate într-o stare privilegiată pe care o vom numi starea start a programului și încheiate în starea scop.

Este de la sine înțeles că scopurile și programele sînt asumate și aplicate de anumiți agenți sau participanți la acțiune în momente și intervale de timp determinate.

Scopurile, ca și obligațiile, sînt relații sociale complexe definite sub aspect formal pe produsul cartezian $X \times Q^2 \times T^2 \times \Pi$, unde variabilele desemnează în ordine mulțimea agenților, stărilor sau situațiilor acționale (inițiale și finale), datelor (inițiale și finale) și mulțimea programelor sau secvențelor de acțiuni elementare. Nu vom reproduce aici principiile teleologicii elementare, axiomatica și semantica acesteia sau sistemele teleologice temporale cu agenți, propuse de noi anterior [2]. Încercarea de față vizează definirea unei structuri logico-matematice cuprinzătoare care să permită caracterizarea simultană a conceptelor de situație acțională, deschidere operațională, scop și program precum și a celor de dată sau moment al unei situații acționale, competență decizională a unui agent, utilitate, probabilitate a unui șir de evenimente etc.

2. STRUCTURĂ ACŢIONALĂ

Convenim să numim *structură acţională* un n-uplu $Ac = \langle X, x_0, Q, q_0, \mathbb{R}, N, \mathbb{B}, R, \neg, \cap, t, b, u, p, s\rangle$ unde :

1) X este o mulţime de agenţi sau participanţi la acţiune, x_0 fiind un agent privilegiat, Natura, Q este mulţimea situaţiilor acţionale sau a punctelor de decizie, $q_0 \in Q$ este situaţia acţională iniţială sau rădăcina arborelui de decizie, $\mathbb{R}$ este mulţimea numerelor reale iar $N \subset \mathbb{R}$ mulţimea numerelor naturale, B este mulţimea 0,1 ;

2) $\rangle Q, \neg, \cap \langle$ este o algebră booleană satisfăcînd, între altele, postulatele algebrei mulţimilor propuse de R. R. Stoll [4].

B1 $|Q| \geqslant 2$

B2 Dacă $a, b \in \mathfrak{P}(Q)$, atunci $\neg a \in \mathfrak{P}(Q)$ şi $a \cap b \in \mathfrak{P}(Q)$

B3 Dacă $a, b \in \mathfrak{P}(Q)$, atunci $a \cap b = b \cap a$

B4 Dacă $a, b, c, \in \mathfrak{P}(Q)$, atunci $(a \cap b) \cap c = a \cap (b \cap c)$

B5 Pentru orice $a, b \in \mathfrak{P}(Q)$, dacă există $c \in \mathfrak{P}(Q)$ astfel încît $a \cap \neg b = c \cap \neg c$, atunci $a \subset b$

B6 Pentru orice $a, b, c \in \mathfrak{P}(Q)$, dacă $a \subset b$, atunci $a \cap \neg b = c \cap \neg c$ şi definiţiile :

DB1 $\emptyset = c \cap \neg c$ DB3 $a \cup b = \neg(\neg a \cap \neg b)$

DB2 $1 = \neg\emptyset$ DB4 $a \subset b = a \cap b = a$

3) $\langle Q, q_0, R\rangle$ este un sistem dinamic discret în care $R \subset Q \times Q$ satisface condiţiile :

R1 $(q) - (qRq_0)$ (i.e) $q_0 \notin QR$

R2 $(p)\ (q)\ (p \neq q \rightarrow pR \neq QR)$

R3 $(q_0 \in a\ \&\ aR \subset a) \rightarrow a = Q,\ \forall a \in \mathfrak{P}(Q)$

unde :

DR1 $pR = \{q \in Q \mid pRq\}$

DR2 $aR = \bigcup_{p \in a} pR$

4) t este o funcţie definită pe Q cu valori în N astfel încît :

t1 $t(q_0) = 0$

t2 $(p)\ (q)\ (pRq) \rightarrow t(q) = t(p) + m,$
unde $m \in N, 1 \leqslant t(q) \leqslant k$

t3 $t(q) = k \equiv q \in E\ \&\ (q')\ (q' \in E \rightarrow t(q') \leqslant t(q))$

DR3 $E = \{q \in Q \mid qR = \Phi\}$

DR4 $Q^- = Q - E$

5) b este o funcție definită pe X cu valori în $\mathfrak{P}(Q^-)$ satisfăcînd exigențele :

b1 $(x)\,(y)\,(x \neq y) \rightarrow b(x) \cap b(y) = \emptyset$

b2 $\bigcup_{x \in X} b\,(x) = Q^-$

6) u este o funcție definită pe $X \times E$ cu valori în $\mathbb{R}$;

7) p este o funcție definită pe W cu valori în $\mathbb{R}$ astfel încît :

p1 $0 \leqslant p(w) \leqslant 1$

p2 $\sum_{w \in W} p\,(w) = 1$

iar :

DR5 $W = \{(q_0, p) \in q_0 \times E \mid (\exists\, r_0, r_1, \ldots, r_n)\ (r_i \in R \,\&\, r_0 = q_0)\ \&$
$\&\ r_n = p \,\&\, L\,(r_{i+1}) = e\,(r_i)\ \&\ (0 \leqslant i < n)\}$,
L și e fiind funcții definite pe R cu valori în Q^- și respectiv în Q^* și

DR6 $Q^* = Q - \{q_0\}$

8) s este o funcție definită pe $X \times \mathfrak{P}(Q^-) \times \mathfrak{P}\,(Q^*)$ cu valori în $\mathbb{B}$ satisfăcînd condițiile :

s1 $(s(x, a, c,) = 1 \,\&\, s(y, b, d) = 1 \,\&\ldots) \rightarrow j(z, a_1, c \cap d \cap \ldots) = 1,$

$\forall x, y, z \in X,\ \forall a_1 \in \mathfrak{P}\,(Q^-),\ \forall c,\ d \in \mathfrak{P}\,(Q^*)$

s2 $(s\,(x, a, c) = 1 \,\&\, s\,(y, b, d) = 1) \rightarrow s\,(x \cup y, a \cup b, c \cup d) = 1,$
$\forall x, y \in X,\ \forall a, b \in \mathfrak{P}(Q^-) \forall c,\ d \in \mathfrak{P}(Q^*)$

s3 $(a \subset b) \rightarrow (s\,(x, b, c) = 1 \rightarrow s\,(x, d, c) = 1)$

s4 $(c \subset d) \rightarrow (s(x, a, c) = 1 \rightarrow s\,(x, a, d) = 1)$

unde :

Ds. 1. $j(z, a_1, c) = 1 = s\,(y,\ b, \neg c) = 0,\ \forall y,\ z \in X,\ \forall a_1,\ b \in \mathfrak{P}\,(Q^-),$
$\forall c \in \mathfrak{P}(Q^*)$

OBSERVAȚII

Obs. 1. Mulțimea Q este închisă față de complementaritate și față de intersecție ; este comutativă și asociativă. B5 și B6 introduce relația de incluziune.

Obs. 2. R1—R3 ne arată că avem de a face cu o dinamică discretă de tip Peano în care starea inițială nu aparține succesorilor lui Q ; R este o relație funcțională surjectivă dacă mulțimile succesorilor imediați din două situații p și q sînt egale, atunci avem de-a face cu o situație identică. R3 definește principiul inducției pentru structura acțională.

Obs. 3. t este o funcție de datare, care asociază fiecărei situații acționale un moment temporal. t joacă în construcția noastră rolul conceptului de rang din logica structurilor ierarhice sau din logica acțiunii de tip Aqvist. Timpul în construcția noastră nu este uniform ca la Lennart Aqvist [1].

Obs. 4. Funcţia b asociază agenţilor din X inclusiv lui x_0 mulţimi de situaţii acţionale în care aceştia iau anumite decizii. Competenţele decizionale a doi agenţi oarecari sînt disjuncte iar reuniunea competenţelor decizionale a participanţilor la acţiune este egală cu mulţimea Q^- a situaţiilor acţionale în care se iau decizii.

Obs. 5. u este o funcţie de estimare a utilităţii finale a rezultatelor obţinute de fiecare participant [5]. Pot fi luate în considerare şi alte opţiuni în definirea funcţiei de estimare : putem să o definim pe $X \times Q$, pe $X \times R$ sau pe $X \times W$.

Obs. 6. p asociază probabilităţi distincte diferitelor drumuri ce conduc de la q_0 la E.

Obs. 7 este o funcţie teleologică ternară care ne furnizează informaţii despre mulţimea scopurilor ce pot fi asumate de diferiţi agenţi în diferite circumstanţe. Putem uşor diferenţia mulţimea scopurilor unui agent, mulţimea scopurilor iniţiate de către agenţi la o anumită dată sau într-un interval de timp considerat. Putem de asemenea selecta mulţimea scopurilor strategice asumate de către agenţi.

Condiţiile s1—s4 pot fi reformulate ca axiome ale unei teleologici condiţionale cu aenţi definite pe mulţimi de situaţii acţionale. s1 postulează principiul consistenţei reciproce a scopurilor asumate de o clasă de agenţi pentru un moment temporal determinat etc.

Cum vom defini conceptul de conduită teleologică într-o structură acţională Ac ?

Fie un agent x, $x \in X$ aflat într-o circumstanţă sau stare generică a, $a \in \mathfrak{P}(Q^-)$. Vom numi *conduită teleologică* un drum v din W care satisface condiţiile :

1) $L(v) \in b(x) \cap a$

2) $S(x, L(v)\, c)$

3) $e(v) \in c$

4) $\exists\, h \in R \cap v$ & Perf (x, h)

unde Perf este o funcţie definită pe $X \times R$ cu valori în $\mathbb{B}$, desemnînd performanţa sau execuţia unei acţiuni.

Numim *conduită raţională* o conduită teleologică ce maximizează utilităţile strategice. Aceasta înseamnă că din mulţimea drumurilor teleologice iniţiate în circumstanţa a şi terminate în starea generică c este selectat acela care oferă utilitate maximă agentului de referinţă, în condiţiile respectării exigenţelor de compatibilitate teleologică formulate de postulatul s1 din definiţia structurii acţionale. *Eficace* este orice conduită teleologică ce-şi atinge ţinta. *Eficientă* este numai aceea care fiind eficace se încheie cu un ascendent valoric.

Este de prisos să mai insistăm asupra faptului că atît conduita teleologică, cît şi cea raţională, se circumscriu sferei posibilului acţional sau realizabilităţii tehnice. Fiinţa umană raţională alege scopuri realizabile şi utile. În plus, acestea trebuie să fie compatibile cu prescripţiile normative stipulate de sistemele de norme juridice şi morale. Conduita raţională în ultimă instanţă trebuie să fie o conduită teleodeontică.

Vom încheia observînd că în rîndurile de mai sus nu am explorat decît parțial disponibilitățile pe care ni le oferă structura Ac. În cadrul ei pot fi definite morfisme și izomorfisme de dinamici, construite modele semantice pentru logici deontice, teleologice, temporale sau pentru teoria structurilor ierarhice. În același timp perspectiva asamblistă și relațională adoptată permite construirea unor algoritmi pentru decizia computerizată a unor clase de probleme.

BIBLIOGRAFIE

1 Lennart Aqvist, *A new approach to the logical theory of actions and causality*, in S. Stenlund (ed.), *Logical Theory and Semantic Analysis*, 1974, p. 73 — 91.
2 Cornel Popa, *Teoria acțiunii și logica formală*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1984.
3 Cornel Popa, *Praxiologia și dimensiunile acțiunilor umane*, în *Probleme filozofice ale științei militare*, București, Edit. militară 1984.
4 R. R. Stoll, *Sets, logic and axiomatic theories*, San Francisco și Londra, Freeman 1961, pp. 184—200.
5 Klemens Szaniawski, *Remarks on decision theoretic concept of rationality*, in *16th World Congress of Philosophy*, Düsseldorf 1978, p. 607—610.
6 Georg Henrik von Wright, *Normă și acțiune*, București. Edit. științifică și enciclopedică 1984.

TEORETIC ȘI EMPIRIC ÎN CUNOAȘTEREA ȘTIINȚIFICĂ*

DE

V. S. ȘVÎREV (U.R.S.S.)

Analiza raportului dintre *teoretic* și *empiric* în cunoașterea științifică reprezintă una dintre temele de bază ale literaturii filosofice contemporane în domeniul metodologiei. O serie întreagă de probleme fundamentale ale gnoseologiei, metodologiei și logicii științei (de exemplu, principiile formării cunoștințelor științifice, modalitățile de verificare a ipotezelor, structura teoriilor științifice, natura idealizării, tipologiile, explicațiile etc.) sînt legate, într-o formă sau alta, de tema respectivă. Dar importanța și actualitatea ei sînt determinate nu numai de *sarcinile conceptuale interne* ale gnoseologiei și metodologiei științei. Scoaterea în prim plan tocmai a acestei problematici este condiționată de momentele reale ale practicii cunoașterii științifice, în primul rînd de *procesul general de teoretizare a științei*. Cercetarea raportului dintre teoretic și empiric prezintă o importanță deosebită atît pentru înțelegerea structurii cunoașterii științifice,

* Textul de față reprezintă o versiune revizuită a autorului după un capitol din monografia sa intitulată *Teoretic și empiric*, Moskva, Nauka, 1978. Autorul este doctor în științe filosofice, cercetător științific principal la Institutul de filosofie din Moscova.

cît și a genezei științei teoretice. Primul aspect presupune analiza specificului cercetării teoretice în comparație cu cea empirică, precum și a relației dintre teoretic și empiric în sistemul de ansamblu al cunoașterii științifice. Al doilea aspect este legat mai cu seamă de elaborarea unui tablou gnoseologic și metodologic adecvat al procesului de teoretizare a științei.

Pe ce căi își realizează știința caracterul ei teoretic, care sînt formele, etapele, criteriile acestei teoretizări? Asemenea chestiuni au fost relativ puțin studiate în metodologia contemporană a științei. Or, pentru metodologia disciplinelor științifice în curs de dezvoltare și care abia au pășit pe calea teoretizării, tocmai asemenea chestiuni au o importanță primordială, iar nu tehnica rafinată a formalizării logice sau problemele subtile ale construcției deductiv-axiomatice etc. Între altele, ele prezintă, după părerea noastră, un interes fundamental pentru metodologia cercetărilor concrete de sociologie și psihologie socială.

Însemnătate deosebită au și problemele referitoare la particularitățile cunoașterii științifice la nivelul ei teoretic sau cele privind dinamica sistemului teoretic al cunoașterii, dialectica cercetării teoretice și empirice ca forță motrice a dezvoltării științei în stadiul ei teoretic. Vom nota însă că, dacă în metodologia actuală a științei problema tehnicii logice a construcției formale a sistemelor teoretice și-a găsit o elaborare amănunțită, procesele genetice de conținut ale dinamicii cunoașterii teoretice sînt încă departe de o cercetare metodologică concretă.

*

Date fiind premisele pentru analiza problemei raportului teoretic-empiric în cunoașterea științifică, trebuie să subliniem caracterul specific și independența acestei probleme, imposibilitatea de a o reduce la oricare altă problemă filosofico-metodologică, în speță la problema raporturilor dintre cunoașterea teoretic-științifică și conștiința practic cotidiană, dintre gîndire și sensibilitate. Cunoștințele empirice și metodele empirice reprezintă elemente ale *științei*, iar aceasta, chiar în stadiile ei cele mai timpurii (ca știință empirică sau descriptivă), nu se poate identifica cu conștiința cotidiană. În ceea ce privește independența problemei teoretic-empiric în raport cu problema gîndire-sensibilitate, se știe că pentru gnoseologia materialist dialectică reprezintă un principiu inalienabil teza că izvorul tuturor cunoștințelor despre realitatea obiectivă îl constituie senzația, percepția, senzorialitatea. „Toate cunoștințele provin din experiență, din senzație, din percepție" —arăta V.I. Lenin în *Materialism și empiriocriticism*[1]. Însă la fel de inalienabil este și principiul după care orice cunoaștere enunțată într-o formă socialmente valabilă, care a dobîndit o expresie obiectivă în limbă, presupune întotdeauna anumite categorii logice, o anumită prelucrare rațională prin gîndire. Cunoașterea științifică presupune deci întotdeauna o interacțiune a mecanismelor senzorialității și gîndirii, ceea ce explică, între altele, și eșecul încercărilor neopozitiviste de a izola așa-numitele propoziții protocolare ca expresii ale „experienței pure". În această ordine de idei se cuvine să subliniem că nu poate fi invocată ca argument împotriva disocierii noțiunilor de senzorial și empiric nici cunoscuta teză a lui V. I. Lenin despre mișcarea cunoașterii „de la

[1] V. I. Lenin, *Poln. sobr. socin.*, t. 18, str. 129.

intuirea vie la gîndirea abstractă și de la aceasta la practică", în primul rînd pentru că intuirea vie nu este identică pur și simplu cu senzația și percepția. Această formă a cunoașterii, deși legată de valorificarea datelor senzoriale nu poate fi redusă la ele. Intuirea vie posedă aceeași formă rațională ca și gîndirea abstractă [2].

După părerea noastră, nu trebuie subestimat faptul că o confuzie între categoriile „teoretic-empiric" și „rațional-senzorial" poate duce fie la o senzorializare neîntemeiată a empiricului, lucru subliniat deja în literatură, fie la o logicizare exagerată, eronată a reprezentărilor despre activitatea cognitivă la nivel teoretic, sau la punctul de vedere conform căruia interacțiunea dintre gîndire și senzorialitate ar avea loc numai în condițiile obținerii de cunoștințe empirice, iar la nivelul teoretic gîndirea ar opera, ca să spunem așa, în starea sa pură. În realitate, la nivelul teoretic al științei, mișcarea cunoașterii presupune funcționarea mecanismelor senzorialității iar dinamica acesteia, în speță, capacitatea fanteziei, așa-numita imaginație creatoare, determină în mare măsură succesul în creație [3].

Abordarea materialist-dialectică respinge principial orice fel de absolutizare a empiriei în defavoarea teoriei (ceea ce era caracteristic pentru neopozitivismul timpuriu) sau a teoriei în defavoarea empiriei (așa cum se întîmplă la unii reprezentanți ai „filosofiei științei" din Occident. Condiția sine qua non în tratarea raportului dintre teoretic și empiric rezidă, după părerea noastră, în a concepe teoreticul și empiricul drept componente și momente la fel de necesare ale cunoașterii științifice, care se condiționează și se presupun reciproc, unitatea și deosebirea lor dialectică reprezentînd o particularitate structurală de prim rang a științei. În același timp, contradicțiile dintre teoretic și empiric în știință reprezintă un factor motrice al dezvoltării ei.

Justețea acestui mod de abordare a problemei raportului dintre teoretic și empiric este dovedită și de experiența evoluției cercetărilor în domeniul metodologiei științei din Occident [4]. Astfel, inconsistența înțelegerii neopozitiviste a problemei în chestiune rezidă, după părerea noastră, în următorii factori. În primul rînd, într-o poziție reducționistă moderată, fățișă sau disimulată, în străduința de a considera componenta teoretică a științei ca ceva ancilar și auxiliar în raport cu empiricul (așa cum s-a manifestat, în particular, în lungile discuții cu privire la reductibilitatea constructelor teoretice, la posibilitatea înlocuirii lor funcționale etc.). În al doilea rînd, această inconsistență mai rezidă într-o abordare neistorică, nedinamică ce absolutizează modelele logic-formale ale structurii cunoașterii, tratînd problema complexă și multilaterală a interacțiunii dintre teoretic și empiric numai în planul stabilirii corespondențelor logic-formale dintre limbajul teoretic și cel empiric al științei.

Felul de a concepe teoreticul și empiricul este fără îndoială esențial pentru analiza naturii teoreticului și empiricului în cunoașterea științifică, a rolului lor în sistemul științei în ansamblu, a raporturilor lor reciproce ca elemente interdependente din punct de vedere genetic și funcțional în cadrul științei. Iar acest mod de a le concepe este legat, pe de o parte,

---

[2] P. V. Kopnin, *Introducere în gnoseologia marxistă*, Kiev, 1966, p. 189.

[3] Cf. cunoscuta expresie a lui Lenin referitoare la rolul fanteziei în știință.

[4] Vezi B. Greaznov, V. Sadovski, *„Școala istorică" în actuala metodologie a științei din Occident"*, în „Obșcestvennie Nauki", nr. 1/ 1979.

de caracteristicile de conţinut ale celor două nivele ale cunoaşterii, teoreticul şi empiricul, corespunzător orientate spre cunoaşterea esenţei şi a fenomenelor. Pe de altă părte, cercetarea teoretică este subînţeleasă ca o cercetare legată de structura unor construcţii conceptuale complexe, care presupun o anumită detaşare de datele empirice, în timp ce cercetarea empirică este direct orientată spre realitatea dată în „intuirea vie". Aceste reprezentări formează baza a ceea ce e numit — în terminologia contemporană logico-semantică — *explicandum*-ul termenilor „teoretic" şi „empiric". Analiza problemei în plan metodologic reprezintă o procedură de explicare a acestor termeni, care trebuie să aibă ca rezultat *explicatele* termenilor respectivi, ceea ce presupune elaborarea unor concepte teoretice suficient de clare.

În ceea ce priveşte caracteristica *de conţinut* a cunoaşterii teoretice şi empirice şi explicarea conceptelor acestor nivele, abordarea materialist dialectică, spre deosebire de pozitivism, care ignoră aspectul categorial, de conţinut al analizei metodologice a cunoaşterii socotindu-l „metafizică", leagă cele două nivele ale cunoaşterii corespunzînd surprinderii esenţei şi respectiv a fenomenului, a conexiunilor interne, a structurii, de studierea proprietăţilor externe, a raporturilor şi interdependenţelor realităţii obiective. Cu toate acestea, după părerea noastră, o asemenea caracteristică de conţinut trebuie să fie completată şi concretizată printr-o analiză metodologică constructivă a specificului proceselor cognitive care se află la baza cercetării empirice şi teoretice, precum şi a proceselor trecerii de la nivelul empiric la nivelul teoretic. O asemenea analiză metodologică permite o abordare mai concretă a posibilităţilor de conţinut ale cunoaşterii teoretice şi celei empirice, permite precizarea concepţiei cu privire la dialectica reflectării esenţei şi fenomenului în cercetarea teoretică şi empirică. Trebuie să subliniem în mod special că analiza metodologică a activităţii de cunoaştere este chemată să descopere dialectica specifică a raportului dintre empiric şi teoretic în cunoaşterea ştiinţifică. Complexitatea şi bogăţia acestui raport nu pot fi caracterizate în mod exhaustiv prin formulările destul de răspîndite cu privire la teoretic ca o „suprastructură" deasupra empiricului sau ca rezultat al „prelucrării raţionale" a datelor empirice.

Elaborînd în plan metodologic definiţiile iniţiale ale teoreticului şi empiricului, este indicat să pornim de la unele trăsături generale (evidenţiate în cadrul unei analize preliminare a problemei) proprii cercetării teoretice şi celei empirice, care să îmbrăţişeze pe cît posibil toată diversitatea de forme a cunoaşterii teoretice şi empirice. În ceea ce priveşte *teoreticul*, o asemenea trăsătură ar constitui-o *capacitatea cunoaşterii teoretice de a pătrunde din ce în ce mai adînc în realitate*. K. Marx a arătat că „sarcina ştiinţei constă în a reduce mişcarea aparentă care abia se manifestă în fenomen, la o adevărată mişcare internă" [5]. Această sarcină a ştiinţei se rezolvă tocmai prin cunoaşterea teoretică, care, după cuvintele lui V. I. Lenin, „trebuie să redea obiectul în necesitatea sa, în raporturile lui multilaterale" [6]. Această capacitate comprehensivă a cunoaşterii teoretice de a pătrunde tot mai profund în esenţa obiectului este legată, în plan

[5] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 25, partea I, p. 343 (ed. rusă).

[6] V. I. Lenin, *Poln. sobr. socin.*, t. 29, str. 193.

metodologic, de orientarea cunoașterii teoretice spre o perfecționare continuă și o rafinare a mijloacelor de cunoaștere, a aparatului conceptual al științei, spre prelucrarea sensului și conținutului abstractizărilor științifice. Tocmai prin aceasta, conștiința teoretică se deosebește de alte forme de conștiință și, în primul rînd, de conștiința practică cotidiană. „Activitatea de cercetare a naturii înseși a noțiunilor" despre care — ca despre o premisă a gîndirii dialectice — a scris Engels [7], este proprie într-o măsură sau alta și științei în diferitele ei stadii. Această activitate dobîndește cea mai înaltă dezvoltare tocmai în cadrul gîndirii teoretice ca o componentă definitorie a cunoașterii științifice în general.

Dacă luăm cercetarea *empirică*, o trăsătură generală poate fi considerată *orientarea cunoașterii spre stabilirea unor legături între aparatul conceptual al științei și realitatea* care se află în afara sferei conceptuale și care, în ultimă analiză, poate fi evidențiată în cadrul „intuirii vii". Stabilirea acestor legături reprezintă o funcție indispensabilă a cunoașterii științifice și se îndeplinește tocmai prin intermediul cercetării empirice, în măsura în care știința nu reprezintă o sferă închisă de construcții conceptuale artificiale, ci o cunoaștere a realității obiective.

După părerea noastră, prioritatea cercetării empirice față de cea teoretică nu poate fi socotită drept trăsătură de bază universală în dialectica empiricului și teoreticului. În cadrul constituit al cunoașterii științifice, cercetarea empirică se poate orienta după o sarcină conceptual teoretică iar mișcarea în stratul teoretic al conceptelor poate avea loc în mod relativ independent față de empirie, poate să preceadă cercetarea empirică. Cu alte cuvinte, nu întotdeauna prioritatea empiricului față de teoretic reprezintă o trăsătură obligatorie pentru relația dintre cele două componente. Cu toate acestea, ori de cîte ori avem de-a face cu interacțiunea lor reală, semnificativă pentru funcționarea și dezvoltarea științei, empiricul poartă o încărcătură funcțională bine determinată în cadrul acestei interacțiuni: el asigură legătura aparatului conceptual teoretic cu datele de observație și experiment, cu rezultatele „intuirii vii".

Trăsăturile de bază sus-menționate, caracteristice pentru cercetarea teoretică și cea empirică, pot fi legate de delimitarea, în cadrul cunoașterii științifice luată ca întreg, a două momente structurale cardinale ale demersului: 1) analiza, dezvoltarea și concretizarea, perfecționarea etc. mijloacelor conceptuale de care dispune gîndirea științifică; 2) aplicarea acestor mijloace la studierea realității din afara sistemului de gîndire conceptual. Într-o astfel de abordare, cercetarea teoretică și cea empirică apar ca rezultat al realizării acestor două obiective posibile fundamentale, a intențiilor activității de cunoaștere, în general.

Putem considera știința drept o activitate specializată în elaborarea de norme pentru gîndirea cunoscătoare, pentru conținutul noțiunilor și „sensurile" termenilor aplicați. În cadrul gîndirii prestiințifice (precum și în alte forme de conștiință care se deosebesc de știință), normele activității spirituale, mijloacele ei nu devin un obiect special de cercetare. Conștiinței științifice îi este caracteristică o atitudine reflexivă față de normele și mijloacele de cunoaștere folosite, iar aceasta se realizează prin intermediul gîndirii teoretice.

---

[7] Vezi, K. Marx și Fr. Engels, *Socin.*, t. 20, s. 537—538.

Concepţia expusă mai sus poate duce la o asociere cu definiţia destul de răspîndită în istoria filosofiei după care cunoaşterea teoretică reprezintă o „gîndire a gîndirii". Sensul raţional al acestei formule constă în faptul că subliniază orientarea gîndirii teoretice spre mijloacele conceptuale de cunoaştere. Totuşi definiţia amintită nu e scutită de pericolul interpretării ei în spirit idealist, formalist, în sensul că cunoaşterea teoretică are drept obiect nu realul, ci gîndirea. De fapt, afirmînd că cunoaşterea teoretică este îndreptată spre prelucrarea şi perfecţionarea aparatului conceptual, nu trebuie să uităm că însăşi această prelucrare şi perfecţionare sînt tot activităţi de scrutare şi pătrundere în realitatea *obiectivă*, de reflectare din ce în ce mai deplină şi mai profundă a esenţei sale.

De asemenea, trebuie ţinut seama şi de faptul că orientarea cunoaşterii teoretice spre mijloacele conceptuale ale ştiinţei în sensul menţionat mai sus, nu reprezintă o atitudine contemplativ cognitivă menită a fixa mijloacele de gîndire ca funcţionînd în afara activităţii de cunoaştere, ci o activitate constructivă, creatoare. Specificul acestei activităţi, al caracterului constructiv al gîndirii teoretice constă în faptul că ea nu-şi împrumută conţinutul din afară, de-a gata, ci reproduce prin mijloace proprii imaginea de profunzime a realităţii, formînd un conţinut de gîndire propriu.

Evident, această capacitate creatoare a gîndirii teoretice de a dezvolta un conţinut propriu nu trebuie înţeleasă ca un fel de „autodezvoltare" mistică a conceptului. După cum a subliniat în mod deosebit Marx, „totalitatea concretă ca totalitate gîndită care constituie conţinutul gîndirii teoretice, nu este un produs ... al noţiunii care gîndeşte şi se autodezvoltă în afara intuiţiei şi a reprezentărilor", ci al „prelucrării în noţiuni a intuiţiei şi reprezentărilor" [8]. Trebuie totuşi să avem în vedere că această prelucrare nu reprezintă pur şi simplu o activitate de gîndire menită să ordoneze ori să structureze un material de percepţie exterior ei, ci presupune dezvoltarea unui conţinut teoretic propriu, care este stimulat de datele „intuirii vii".

Cînd vorbim de importanţa aplicării noţiunii de cercetare empirică pe baza reprezentărilor despre „activitatea de aplicare", ne referim îndeosebi la faptul că o asemenea abordare oferă posibilităţi efective de depăşire a punctelor de vedere contemplativ-sensualiste asupra empiriei cunoaşterii ca o fixare a datului imediat — „faptele atomare" etc., asupra înţelegerii cunoaşterii empirice ca stadiu al unei receptări pasive a datelor observaţiei, ale cărei materiale devin obiect al gîndirii active în stadii mai evoluate ale cunoaşterii. Tratarea cunoaşterii empirice pornind de la reprezentările despre „activitatea de aplicare" ne permit de asemenea s-o considerăm drept un demers intelectual activ, condiţionat de acele norme ale cunoaşterii care servesc drept mijloc pentru asimilarea datelor „intuirii vii" într-o formă conceptuală corespunzătoare. Trebuie să subliniem faptul că însăşi „activitatea de aplicare" a formelor conceptuale, caracteristică cercetării empirice, are un caracter creator, presupunînd capacitatea de imaginaţie productivă.

Vom nota că un atare mod de înţelegere a cercetării empirice o caracterizează pe aceasta nu din punctul de vedere al rezultatelor sale

---

[8] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*. vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 675.

și nici din punctul de vedere al perceptibilității senzoriale a obiectelor cercetării empirice, ci din punctul de vedere al specificului operării cu abstracțiuni în cunoașterea empirică.

*

Explicînd natura cunoașterii empirice și a celei teoretice pe baza activității de perfecționare și aplicare a mijloacelor de cunoaștere n-am dat, totuși, decît o caracteristică inițială abstractă, care se referă în fond la un model cu totul general și nediferențiat de cunoaștere științifică luat sub dublu aspect : cel intern — de perfecționare și dezvoltare a normelor și mijloacelor cunoașterii, și cel extern — de aplicare a acestor norme și mijloace la asimilarea unui material aflat în afara sistemului cunoașterii științifice. O analiză mai concretă a problemei teoreticului și empiricului trebuie să țină seama de existența diverselor stadii în știință, stadii care se definesc printr-o anumită relație între cele două specii de activitate cognitivă descrise mai sus, prin modalitatea de a-și manifesta și dezvolta posibilitățile.

După părerea noastră, problema dialecticii complexe a interacțiunii dintre componenta teoretică și cea empirică a cunoașterii științifice se poate pune numai luînd în considerare stadiile istorice concrete ale cunoașterii științifice și, respectiv, raporturile dintre tipurile de activitate cognitivă și speciile de cunoștințe determinate de această activitate în interiorul fiecărui stadiu. Trecînd la examinarea problemei la acest nivel mai concret, trebuie să precizăm mai întîi cele două sensuri ale aplicării termenilor „teoretic" și „empiric" : 1) pentru a desemna anumite stadii, etape din evoluția istorică a științei și, respectiv, diversele tipuri genetice de cunoștințe care iau naștere în aceste stadii ; 2) pentru a caracteriza diversele tipuri de activitate științifică capabilă de cunoaștere la respectivul nivel de dezvoltare a științei și, respectiv, raporturile dintre diversele tipuri de cunoștințe definite de aceste modalități.

În primul caz se poate vorbi despre un stadiu empiric (sau descriptiv-empiric) al științei sau, pur și simplu, despre o știință empirică, în opoziție cu stadiul teoretic al științei. În stadiul empiric — iar exemplul clasic în acest sens ni-l oferă științele experimentale ale naturii din secolele XVII — XVIII și, parțial, al XIX-lea — știința urmărește să descopere fapte, să clasifice fenomene, să stabilească raporturi și dependențe între fenomene în funcție de proprietățile lor observabile, fără a dezvălui însă trăsăturile și conexiunile esențiale, de profunzime ale obiectului. Din punct de vedere metodologic, important este faptul că generalizările, clasificările și legitățile stabilite în stadiul empiric al științei sînt întotdeauna rezultatul comparării și prelucrării unor fapte empirice obținute prin observație și experiment. Trebuie să subliniem, în particular, faptul că indiferent care ar fi nivelul atins de prelucrarea matematică a datelor empirice în știința timpurilor noastre, indiferent cît de dezvoltat ar fi aparatul de care are nevoie (statistica matematică, analiza factorială etc.), corelațiile obținute nu exprimă *prin ele însele* decît dependențe empirice și nu pot avea semnificație pentru caracterizarea proceselor și legăturilor esențiale de profunzime decît în cazul în care capătă o *interpretare teoretic* corespunzătoare.

Evident, la nivelul contemporan al dezvoltării științei nu există științe pur empirice. În particular, ceea ce se numește cercetare sociologică concretă, cercetare empirică în psihologia socială etc., se orientează, într-un fel sau altul, după o perspectivă teoretică generală în abordarea existenței relațiilor sociale, a relațiilor dintre individ și societate, a naturii personalității etc. În acest sens, cercetările sociologice empirice, cele social-psihologice etc. contemporane nu pot fi asimilate cu științele empirice ale naturii din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Este totuși neîndoielnic faptul că, tipologic, nivelul cercetării sociologice, social-psihologice concrete prezintă, sub raport metodologic, trăsături esențiale comune cu stadiul empiric al științei. În particular, cercetarea empirică și prelucrarea ulterioară a rezultatelor ei în diverse generalizări, clasificări, dependențe reprezintă un mijloc fundamental, hotărîtor de formare și dezvoltare a cunoștințelor științifice în stadiul lor empiric. În aceasta și constă diferența radicală dintre stadiul empiric al științei și stadiul său teoretic, în care tezele științifice importante se pot stabili printr-o relativă independență față de empiric (de exemplu, prin experiment mental cu obiecte teoretice idealizate), urmînd să-și dobîndească ulterior interpretarea empirică.

Pe lîngă aceasta, știința empirică nu trebuie redusă nici ea la o simplă descoperire și apoi prelucrare rațională de „fapte pure". Chiar în stadiul empiric al științei este prezent de la început un anumit conținut conceptual, legat de reflectarea naturii obiectelor studiate în știința empirică. Din punct de vedere genetic, acest conținut conceptual primar al științei corespunde semanticii limbajului obișnuit, prestiințific, care, într-un fel sau altul, reprezintă materialul inițial pentru gîndirea științifică. Împrumutați din conștiința prestiințifică, termenii limbajului obișnuit au întotdeauna o caracteristică semantică dublă : extensivă (legată de posibilitatea de aplicare și referire a termenului la anumite situații reale) și intensională (legată de exprimarea unui anumit conținut ideatic abstract încorporat în acest termen). Așa, de exemplu, dacă vorbim despre anumite caracteristici personale cum ar fi „inteligența" „vitejia", „bunătatea", faptul presupune, întîi de toate, existența unor anumiți indicatori, criterii, în funcție de care aceste caracteristici pot fi aplicate unor oameni reali ; în al doilea rînd, se are în vedere un anume conținut care corespunde cu ceea ce în semantica actuală se numește „intensiunea" sau „sensul" termenilor în discuție. Caracteristicile semantice legate de posibilitatea aplicării termenului se numesc „extensiune", „semnificație" (Frege), „denotat" etc. În semantica limbajului prestiințific, aceste aspecte se manifestă, de regulă, într-o unitate sincretică.

Particularitatea atitudinii teoretic-științifice în raport cu limbajul folosit în gîndirea științifică constă în activitatea reflexivă de evidențiere și conștientizare a indicatorilor empirici ca ceva fixat clar, care se supune unei definiri operaționale și unei măsurări cantitative. Ceea ce pentru conștiința comună apare ca simplu și clar, devine pentru cercetarea științifică, încă din etapele ei timpurii, obiect de analiză conceptuală. Pentru noi este important să subliniem că această analiză conceptuală orientează și ghidează cercetarea empirică în sensul propriu al cuvîntului. Tocmai de aceea este inconsistent modelul inductivist al activității cognitive din stadiul empiric al științei, prezentat ca un „proces linear" de ridicare inductivă treptată de la fapte la generalizări. Să mai remarcăm, de asemenea,

că orientarea cercetării empirice prin reprezentări conceptule despre obiectele științei empirice deosebește aceste reprezentări de construcțiile naturfilosofice în sensul propriu al cuvîntului și ne obligă să le considerăm drept element al științei *empirice*.

În felul acesta, încă în stadiul empiric al științei se realizează într-o oarecare măsură activitatea de perfecționare și dezvoltare a abstracțiilor științifice, activitatea „de cercetare a naturii noțiunilor înseși" (Fr. Engels). Cu alte cuvinte, *știința, încă în stadiul ei empiric, conține un element de gîndire teoretică, un anumit conținut conceptual inițial*; în măsura în care acesta din urmă orientează și direcționează adesea cercetarea empirică iar rezultatele acestei cercetări influențează la rîndul lor aprecierea și dezvoltarea conținutului conceptual, *există și în știința empirică problema raportului dintre baza empirică și aparatul conceptual al științei*. Tocmai de aceea sînt sterile încercările de a se efectua o demarcare între stadiul empiric și stadiul teoretic al științei în funcție de prezența sau absența conținutului teoretic extra-empiric. Un astfel de conținut este prezent în știință în orice stadiu de dezvoltare a acesteia. Cu toate acestea, în stadiul empiric, activitatea de prelucrare și perfecționare a aparatului conceptual al științei nu are o dezvoltare prea intensivă. Elaborarea aparatului conceptual al științei nu se transformă încă aici într-o autodezvoltare exprimată în posibilitatea de realizare a unor puternice programe de cercetare teoretică de perspectivă, care să ducă la dezvoltarea sistemelor teoretice. De aceea, după părerea noastră, caracterul empiric, descriptivismul fazelor corespunzătoare ale gîndirii științifice se cer puse în legătură nu numai și nu atît cu intensitatea cercetării empirice (procesul teoretizării științei, în general, rareori conduce la scăderea rolului și ponderii sale specifice), cît mai degrabă cu insuficienta reflexivitate în raport cu atitudinile cognitive inițiale și cu gradul activității pozitive de elaborare și perfecționare a aparatului conceptual.

Trecerea de la stadiul empiric al științei la cel teoretic presupune o serie de trepte intermediare, care se caracterizează prin intensificarea activității de analiză critică, de perfecționare și dezvoltare a mijloacelor conceptuale ale științei, de constituire și desprindere treptată a unui strat relativ independent al conținutului teoretic. Pe aceste trepte intermediare apar între altele forme cum ar fi *tipologia* și *explicațiile conceptuale primare*. Tipologiile și explicațiile conceptuale primare sînt foarte răspîndite în domeniul cercetării social-umane.

Tipologia nu trebuie confundată cu *clasificarea empirică*. La baza acesteia din urmă se află indicatori bazați pe observație directă (cum ar fi, de exemplu, în botanică sau în zoologie, particularitățile morfologice ale plantelor și animalelor). În schimb, tipurile, care stau la baza tipologiei, reprezintă anumite construcții conceptuale, a căror elaborare presupune o anumită activitate a gîndirii teoretice. Desigur că atît formularea tipologiei, cît și (cu atît mai mult) aplicarea ei se sprijină pe anumiți indicatori empirici. Pentru noi este însă important să subliniem faptul că valorizarea tipologiei presupune întotdeauna recursul la o idee oarecare privind existența de tipuri, la o ipoteză oarecare privind esențele subiacente, nemanifeste ce stau la baza sistematizării diversului fenomenelor date în mod empiric. În felul acesta și cu sensul pe care i-l dăm aici, tipologia reprezintă o anumită etapă pe calea spre teoretizarea științei. În același timp,

tipologia nu este încă o teorie, întrucît îi lipseşte un atribut fundamental al teoriei, cum ar fi derivarea logică a unor afirmaţii din altele, precum lipseşte şi mecanismul dezvoltării conţinutului teoretic pornind de la o bază primitivă şi după anumite criterii logice.

În ceea ce priveşte explicaţiile conceptuale primare, acestea reprezintă explicaţiile unui grup oarecare de fapte empirice pe calea introducerii unui factor explicativ întruchipat într-un concept special inventat. Există multe noţiuni în sociologie, psihologie, psihologie socială care posedă tocmai un astfel de caracter (de exemplu, „anomia" în sociologie, „frustraţia", „sublimarea" în psihologie etc.). Explicaţiile conceptuale primare, ca şi tipologiile, sînt un rezultat al activităţii gîndirii teoretice; potrivit cu natura conţinutului lor, ele preced fără îndoială generalizările empirice sau dependenţele dintre datele empirice, deoarece conţin un factor explicativ care depăşeşte datul empiric şi care, pe de altă parte, nu este dezvoltat în teorie.

Existenţa unor trepte intermediare între ştiinţa empirică şi cea teoretică ne obligă să abordăm cu multă grijă trăsăturile specifice ale ştiinţei teoretice. Vom observa că nu se poate considera drept o astfel de trăsătură existenţa unui vocabular specializat al acestei ştiinţe (adică, în esenţă, al unui complex de termeni numiţi teoretici). După părerea noastră, stadiul teoretic propriu-zis ia naştere numai acolo şi atunci cînd apar construcţii teoretice cu care se poate opera ca şi cînd ar fi obiecte idealizate, atunci şi acolo unde apare posibilitatea unei mişcări a gîndirii relativ independente faţă de empiric, în stratul teoretic al conceptelor, ceea ce permite o desfăşurare a conţinutului teoretic, o reproducere a lui pe o bază propriu-zis teoretică. Deşi „obiectele teoretice idealizate" au apărut mai întîi în matematică şi în ştiinţele naturii, iar proprietăţile lor fundamentale în analiza metodologică a ştiinţei au fost demonstrate în principal pe materialul oferit de istoria acestor ştiinţe, apariţia lor reprezintă o etapă indispensabilă în teoretizarea oricărei ştiinţe, desigur în forme specifice cunoaşterii ştiinţifice din fiecare domeniu. Astfel, în chimia organică, de exemplu, obiectele idealizate sînt reprezentate de forme structurale ale compuşilor organici. K. Marx a creat în *Capitalul* teoria valorii bazate pe muncă stabilind raporturile dintre factori cum ar fi munca concretă şi munca abstractă, valoarea de schimb şi valoarea de întrebuinţare etc., elaborînd în acelaşi timp „obiectul idealizat" al producţiei de mărfuri, care a reprezentat baza teoretică a întregii analize a capitalismului.

Elaborarea de obiecte teoretice idealizate, care conferă unei anumite ramuri a cunoştinţelor ştiinţifice statut de disciplină teoretică, reprezintă o chestiune excepţional de complicată şi de mare răspundere [9]. Un obiect teoretic idealizat oferă o anumită schemă teoretică asupra realităţii, un

[9] Aşa după cum a subliniat pe drept cuvînt O. V. Kuznețov, obiectul idealizat „întruchipează într-o formă specifică particularităţile de profunzime ale esenţei, specificul domeniului de fenomene cercetat, iar modul lui de funcţionare reprezintă legea lui cea mai generală. Caracterul obiectului idealizat, tipul şi particularităţile lui nu sînt derivate pur şi simplu din baza empirică. Crearea lui e o problemă teoretică de extremă dificultate, pentru învingerea căreia adesea nu ajung eforturile multor savanţi ... Alegerea obiectului idealizat are o importanţă decisivă pentru construirea edificiului unei teorii, deoarece tocmai pe baza lui funcţionează toate elementele şi legăturile teoriei. Prin rolul său într-un sistem teoretic superior organizat, obiectul idealizat funcţionează ca idee fundamentală pe care se sprijină întreg edificiul teoriei" (I. V. Kuznețov, *Izbrannîe trudî po metodologhii fiziki*, Moskva, 1975, p. 30—31).

„tablou al lumii" sub specie teoretică, o anumită ontologie prin intermediul căreia se formează, în ultimă instanță, o viziune științifică despre lume, un „univers teoretic" de gîndire. Să notăm aici că popularitatea abordării structural-sistemice în unele sfere ale cercetării social-umanistice are ca bază tocmai necesitatea unor scheme ontologice teoretice de acest gen, ale căror funcții sînt îndeplinite de reprezentările structural-sistemice.

Ceea ce caracterizează așadar stadiul teoretic al științei este faptul că forma însăși a cunoașterii devine obiect de cercetare. Tocmai diferențierea internă, caracterul structurat al modelelor teoretice ne permite să operăm cu ele tratîndu-le ca obiecte idealizate. Se înțelege că un model teoretic nu reprezintă un obiect real, ci o construcție conceptuală întruchipată într-o anumită formă semiotic-simbolică. Însăși expresia „obiect idealizat" subliniază împrejurarea că avem de-a face cu o construcție ideatică ce permite să se opereze cu ea anumite transformări și acte de cunoaștere desfășurate în acord cu schema unui experiment mental. Corelațiile și interdependențele dintre elementele obiectului idealizat, stabilite pe calea experimentului mental, reprezintă enunțurile teoretice și legile care formează nucleul primar al respectivei discipline teoretice. Se poate spune, în felul acesta, că existența modelelor teoretice, „a obiectelor idealizate" predetermină un anumit program teoretic de cercetare. Faptul acesta constituie și el un criteriu esențial pentru delimitarea stadiului teoretic al științei de cel empiric, unde operațiile cu un conținut conceptual, deși sînt prezente, nu se desfășoară în funcție de un program al cercetării teoretice clar, fix, predeterminat de un anumit complex de enunțuri primare interconexe [10].

Va trebui totuși să arătăm că rolul constructiv al obiectelor teoretice idealizate, bază pentru desfășurarea în continuare a sistemului teoretic ca edificiu conceptual care oferă „nucleul solid" al programului, nu se reduce cîtuși de puțin la faptul că această desfășurare reprezintă abstractizarea unui conținut inclus în mod neclar în obiectul idealizat. O atare deducție a legilor teoretice fundamentale, care descriu trăsăturile de bază ale funcționării obiectului teoretic inițial, reprezintă de obicei numai o etapă inițială în realizarea programului de cercetare teoretică, o fază pregătitoare în dezvoltarea științei teoretice. Ea prevalează atunci cînd are loc procesul de formare a „nucleului inițial" al sistemului teoretic. În schimb procesul ulterior de desfășurare a sistemului teoretic ca program de cercetare presupune recurgerea constantă la datele oferite de experiență, asimilarea acestor date, și, respectiv, îmbogățirea, concretizarea sistemului teoretic ca atare. Acest proces e guvernat de legitățile generale ale ridicării de la „abstract la concret", trăsătură caracteristică a gîndirii teoretice, la care se referă Marx. Dînd o interpretare materialist dialectică „ridicării de la abstract la concret", în contrast cu înțelegerea ei hegeliană, idealist-obiectivă, Marx, după cum am arătat mai înainte, sublinia faptul că acest proces presupune „prelucrarea în noțiuni a intuiției și reprezentărilor" [11].

---

[10] Numai în stadiul teoretic al științei se realizează pe deplin, după părerea noastră, acea posibilitate de care vorbea V. V. Davîdov, de a se „examina noțiunea nu numai sub aspectul conținutului deja cunoscut și fixat, ci și ca mijloc specific de acțiune a subiectului pentru dezvăluirea unor calități noi ale obiectului" (V. V. Davîdov, *Vidi obobșceniia v obucenii*, Moskva, p. 223).

[11] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1966, p. 674.

La această „prelucrare a intuiției și reprezentărilor" în noțiuni se ajunge pe calea unei „legături inverse" între teorie și empirie, pe baza perfecționării aparatului teoretic sub influența rezultatelor verificării empirice a teoriei, a încercărilor de asimilare în sînul teoriei a unui material care îi este exterior.

Așadar, dialectica interacțiunii dintre cercetarea teoretică și cea empirică nu se reduce deloc, în stadiul teoretic al științei, la o determinare unilaterală a celei din urmă de către prima. Nu trebuie să uităm că sistemul teoretic se constituie cu adevărat ca o cunoaștere a realității atunci cînd dobîndește o interpretare empirică. Și aceasta nu este o simplă constatare formală a unui principiu gnoseologic general. Un atare principiu are și o importanță metodologică constructivă, atestînd rolul legăturii inverse, de la empiric la teoretic, pentru perfecționarea și dezvoltarea aparatului teoretic. Legătura dintre teorie și empirie nu trebuie înțeleasă ca un raport static între sistemul teoretic „gata" făcut și baza empirică, precum susțineau de fapt adepții empirismului logic. Această legătură are un caracter dinamic, presupune o interacțiune a impulsurilor creatoare atît din partea teoriei, cît și din partea cercetării empirice, o rupere frecventă a echilibrului celor două, iar această rupere a echilibrului reprezintă un stimul pentru dezvoltarea cunoașterii științifice.

În legătură cu relevarea importanței legăturii inverse, de la empiric la teoretic, pentru funcționarea și dezvoltarea științei teoretice, o atenție specială se cuvine acordată cercetării naturii bazei empirice a științei teoretice. O asemenea bază o formează datele de observație și experiment care, în principiu, pot fi exprimate și într-un limbaj cotidian, eliberat de terminologia teoretică. Însă aceste date devin fapte științifice numai în cazul în care dobîndesc o interpretare teoretică corespunzătoare. Prin urmare, baza empirică a științei teoretice o constituie o formațiune funcțională, iar datele experimentale pe care se întemeiază sînt incluse în știință ca element constitutiv al ei numai grație unei anumite legături cu teoria, asigurată cu ajutorul interpretării teoretice (respectiv, al interpretării empirice).

În stadiul teoretic al științei devine astfel evidentă acea împrejurare principială în virtutea căreia cercetarea empirică nu mai apare ca ceva exterior în raport cu gîndirea teoretică, ca o bază neutră pe care se înalță teoria. Cercetarea empirică reprezintă o condiție necesară, un element al activității cognitive în știință, avînd funcția de aplicare a aparatului conceptual al științei la realitatea dată prin observație și experiment. Cercetarea empirică și cea teoretică reprezintă, așadar, doi parametri fundamentali ai cercetării științifice în interiorul științei care și-a atins stadiul său teoretic.

Să formulăm pe scurt cîteva postulate fundamentale pe care ne-am străduit să le stabilim și să le fundamentăm. Din punct de vedere metodologic, dezvoltarea cunoașterii științifice poate fi caracterizată ca un proces de teoretizare a științei, de perfecționare și precizare a aparatului ei conceptual, care se cere însă legat neapărat de cercetarea empirică, pe care o stimulează și orientează. Vorbind despre nivelul empiric și cel teoretic în știință, este necesar să distingem pe de o parte, faze, stadii, în dezvoltarea ei care se caracterizează printr-o măsură mai mică sau mai mare de teoretizare și tipuri interconexe, care se presupun reciproc, de

activitate cognitivă îndreptată, respectiv, spre dezvoltarea aparatului conceptual şi legitimarea, verificarea lui în cadrul cercetării empirice. După părerea noastră, se poate vorbi despre un „limbaj al ştiinţei" dacă se ţine seama de existenţa şi interacţiunea în cadrul lui a diverselor straturi genetice care oglindesc diversele stadii de teoretizare a acestuia. Scindarea „limbajului ştiinţei" în unul „teoretic" şi altul „empiric", destinată să diferenţieze limbajul ştiinţific evoluat de cel neevoluat, legat în mod direct prin originea sa de limbajul obişnuit, preştiinţific, este prea brutală, deoarece nu ia în considerare gradualitatea, diversitatea fazelor genetice care corespund diverselor stadii de teoretizare a ştiinţei. Cu toate acestea ştiinţa, în măsura în care nu se închide în aparatul său conceptual, ci presupune raportarea la calitate, este întotdeauna legată de folosirea limbajului natural cotidian. Părerea noastră este că, în noţiunea de limbaj empiric sau „limbaj de observaţie", aşa cum e utilizată în literatura filosofico-metodologică, se confundă prea des reprezentările asupra formelor preteoretice ale limbajului ştiinţei şi asupra limbajului natural cotidian, pe care ştiinţa este nevoită să-l folosească pentru descrierea faptelor care sînt supuse unei analize ulterioare şi explicării cu ajutorul limbajului ştiinţei. Trebuie reţinut că, din punctul de vedere pe care l-am expus aici, nu se pot propune criterii constructive univoce pentru delimitarea teoreticului de empiric exclusiv pe bază de indicatori lingvistici — ai observabilităţii sau inobservabilităţii denotatelor, sau de semantică ori sintaxă a teoriei etc. Elaborarea pozitivă a problemei relaţiei teoretic-empiric presupune o cercetare temeinică a proceselor de teoretizare a ştiinţei, a interacţiunii dintre componentele teoretică şi empirică în dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice, a particularităţilor aplicării metodelor teoretice, a proceselor de interpretare a formalismelor etc. Rostul consideraţiilor de metodologie generală expuse mai sus referitoare la esenţa problemei teoreticului şi empiricului nu a fost decît acela de a oferi anumite linii orientative pentru o asemenea analiză. Socotim, de asemenea, că ideile dezvoltate în lucrarea de faţă cu privire la legătura cercetării teoretice şi a celei empirice cu diversele tipuri de activitate şi mijloace cognitive ar putea avea o anumită utilitate şi pentru cercetările asupra ştiinţei din perspectiva scienticii, sociologiei, culturologiei ori psihologiei.

ÎN LEGĂTURĂ CU PROBLEMA DEZVOLTĂRII CUNOAŞTERII TEORETICE

DE

V. S. STEPIN (U.R.S.S.)

Cunoştinţele teoretice aparţin tipului de sisteme complexe în dezvoltare. În astfel de sisteme, în procesul dezvoltării se formează nivele noi de organizare a elementelor, care acţionează asupra nivelelor existente ante-

rior și le transformă. În structura sistemelor care se dezvoltă se întipăresc într-un fel etapele fundamentale ale acestei evoluții. De aceea construirea modelelor de dezvoltare a acestor sisteme presupune o analiză prealabilă a structurilor lor.

STRUCTURA CUNOAȘTERII TEORETICE

Studierea structurii cunoașterii științifice îmbracă de obicei forma analizei tipurilor de enunțuri și a legăturilor dintre acestea, precum și a tipurilor de obiecte în raport cu care se formulează enunțurile.

Este cunoscut faptul că enunțurile teoretice se constituie în raport de anumite constructe (obiecte abstracte ale limbajului teoretic), care au legături deosebit de complexe între ele și sînt fixate în mod empiric pornindu-se de la obiecte reale.

În ansamblul rețelei de constructe teoretice se cuvine delimitat, în primul rînd, subsistemul care se conduce după legile fundamentale ale teoriei. Constructele care intră în componența acestui subsistem se află în relații clar definite unul față de altul și formează un model aparte al realității studiate. Modelul dat reprezintă o schemă idealizată a proceselor studiate în teorie și înfățișează laturile lor esențiale. De exemplu, în mecanica lui Newton legile fundamentale se formulează în raport cu niște obiecte abstracte: „punct material", „forță", „sistem de referință inerțial" etc. Corelația dintre obiectele enumerate formează modelul ideal al mișcării mecanice în care iau naștere procesele mecanice ca urmare a deplasării punctului material de-a lungul unui traseu continuu al punctelor din spațiul sistemului inerțial odată cu scurgerea timpului și ca o modificare a stării de mișcare a punctului material sub acțiunea forței.

Dacă legile teoretice ale științei se formulează în limbajul matematicii, formalismele matematice aplicate în teorie se cer interpretate grație legăturii lor cu modelul teoretic, care, la rîndul său, trebuie să-și aibă întemeierea ca expresie a unor laturi și particularități esențiale ale realității studiate. Notele obiectelor abstracte care formează un model se fixează în ecuații sub forma mărimilor fizice iar raporturile dintre aceste note — sub forma legăturilor dintre mărimile care intră în ecuație.

Fundamentarea pe experiență a modelului teoretic se realizează grație unor proceduri speciale de reflectare, în situații de măsurare experimentale, a obiectelor abstracte care-l compun. O astfel de reflectare presupune experimente de gîndire în cadrul cărora se stabilește o corespondență între notele obiectelor abstracte ale teoriei și raporturile dintre obiectele experienței. Prin descrierea procedurilor de redare a modelului teoretic prin obiecte și situații experimentale se obțin reguli de corespondență, cu ajutorul cărora mărimile care figurează în ecuații dobîndesc legătură cu experiența.[1]

---

[1] Vezi, mai detaliat, V. S. Stepin, *Devenirea teoriei științifice*, Minsk, 1976, p. 91, 94 — 106, 131.

În felul acesta, modelul teoretic în cadrul căruia se realizează ecuațiile este inclus în conținutul teoriei și servește ca un fel de intermediar între ecuațiile teoriei și experiență. Pentru a-l distinge de alte tipuri de modele aplicate în cercetarea teoretică, să-l numim schemă teoretică fundamentală. Împreună cu ecuațiile care exprimă legile fundamentale ale teoriei el constituie nucleul teoriei.

În sistemul de constructe al unei teorii dezvoltate, se mai pot distinge, în afara schemei teoretice fundamentale, și alte scheme derivate din ea Acestea sînt subordonate schemei fundamentale, deși în raporturile dintre ele au un statut independent. Obiectele abstracte care le formează sînt specifice, dar ele pot fi construite pe baza obiectelor abstracte ale schemei teoretice fundamentale. Deosebirea dintre schemele particulare și cea fundamentală corespunde cu deosebirea dintre legile fundamentale ale teoriei și consecințele acestora — legile teoretice particulare. Astfel, în mecanică putem delimita un spectru larg de scheme teoretice particulare, care au rolul de modele ale unor anumite variante concrete ale mișcării mecanice (schema teoretică a oscilațiilor mici, schema rotirii corpurilor solide, coliziunea corpurilor elastice, mișcarea corpului într-un cîmp central simetric etc.).

Legile teoretice concrete (de tipul ecuației oscilațiilor mici, al legilor rotirii corpurilor solide etc.) se formulează în raport cu schemele teoretice particulare. Ecuațiile care exprimă legile respective dobîndesc interpretare datorită legăturii lor cu schema teoretică particulară corespunzătoare.

Schemele teoretice joacă un rol important în desfășurarea deductivă a teoriei. Deducția consecințelor (a legilor teoretice particulare) din ecuațiile fundamentale ale teoriei are loc nu numai cu ajutorul operațiunilor formale matematice și logice, ci și prin procedee ce țin de conținut — experimente mentale cu obiectele abstracte ale schemelor teoretice, care permit să se reducă schema teoretică fundamentală la schemele particulare [2].

Continuînd analiza sistemului de constructe teoretice sub aspectul tipologiei și organizării lor, mai putem evidenția, alături de schemele fundamentale și particulare, încă o schemă, un subsistem specific, care se formează din anume obiecte ideale și din legăturile lor și care funcționează ca un model foarte general și comun proceselor studiate. Prin gradul său de generalizare, acest model se deosebește de modelul fundamental și, cu atît mai mult, de schemele teoretice particulare. În legătură cu construcțele ei se formulează principii care se află la baza unei serii întregi de teorii științifice.

Un model de tipul descris îl constituie tabloul, imaginea științifică despre lume. Astfel, dacă ne referim la enunțurile mecanicii newtoniene din secolele al XVII-lea și XVIII-lea nu e greu să ne dăm seama că, în afară de aserțiuni cu privire la punctele materiale, la forțele care modifică coordonatele și impulsurile punctelor materiale, ce se găsesc într-un sistem de referință inerțial spațio-temporal (descrierea schemei teoretice fundamentale a mecanicii newtoniene) întîlnim și afirmații conform cărora procesele naturii sînt descrise în termeni de corpusculi indivizibili (atomi)

[2] Vezi mai în detaliu, V. S. Stepin, *op. cit.*, p. 39 — 41.

și de corpuri formate din ei și care se mișcă într-un spațiu absolut și-și modifică starea de mișcare ca urmare a transmiterii imediate a acțiunii de la un corp la altul.

Sistemul de enunțuri prin care se efectua această descriere a proceselor fizice corespundea cu imaginea fizică a lumii dominantă în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea și, ca urmare, a primit denumirea de tablou mecanic al lumii. Obiectele ideale de tipul „corpuscul indivizibil" („corpul"), „spațiul absolut", „timpul absolut" etc. aveau aici funcția de elemente ale căror legături și raporturi constituiau imaginea în discuție.

În cursul evoluției istorice a fizicii imaginea mecanică a lumii a fost înlocuită cu imaginea electrodinamică, apoi cu cea relativistă și cuantică, a căror sinteză încearcă s-o realizeze știința contemporană. Fiecare dintre aceste tipuri de imagini fizice ale lumii a suferit cîteva modificări și a dat o viziune sistemică generalizatoare a obiectului de studiu al fizicii în conformitate cu un anumit stadiu de dezvoltare istorică a științelor naturii.

În analogie cu tabloul fizic al lumii se pot delimita și forme ale viziunii teoretice asupra realității în alte domenii ale științei (chimie, biologie, astronomie etc.). Aceste forme ale cunoașterii sînt denumite adesea imagini speciale ale lumii (termenul „lume" are aici un sens special : prin el nu se desemnează Universul, ci numai un fragment sau aspect al acestuia, denumit „lumea fizicii", „lumea biologiei" etc.) [3].

Printr-o sinteză a tablourilor speciale ale lumii se constituie imaginea sau tabloul științific general al lumii, care include nu numai reprezentările despre caracteristicile structurale ale naturii evidențiate într-o anumită etapă a dezvoltării științei, ci și reprezentările referitoare la societate și oameni, la locul omului în Univers, la particularitățile activității lui de cunoaștere. Sinteza acestor imagini speciale ale lumii presupune o vie interacțiune între ele și se desfășoară sub influența ideilor și principiilor filozofice.

Un tablou special al lumii se deosebește de schemele teoretice prin două trăsături specifice. Prima trăsătură constă în faptul că imaginea lumii posedă un grad mai mare de generalizare decît schema fundamentală și decît schemele teoretice particulare. De unul și același tablou al lumii pot fi legate cîteva scheme teoretice care formează baza diferitelor teorii științifice. Astfel, de imaginea mecanică a lumii au fost legate schemele teoretice fundamentale ale mecanicii lui Newton și Euler, termodinamica și electrodinamica lui Ampère-Weber. De imaginea electrodinamică a lumii au fost legate nu numai schema teoretică fundamentală a electrodinamicii lui Maxwell, ci și schema teoretică care se află la baza mecanicii lui Hertz.

Cea de-a doua trăsătură ce deosebește imaginea despre lume de schemele teoretice se referă la natura obiectelor ideale pe care le pun în joc.

Vom preciza în primul rînd că este vorba de obiecte ideale diferite. Exemplul dat mai înainte cu privire la descrierea proceselor fizice în termenii schemei teoretice fundamentale a mecanicii newtoniene și ai tablou-

---

[3] În continuare vom folosi termenul „tabloul (imaginea) realității cercetate" ca un echivalent al termenului „tabloul (imaginea) special al lumii".

lui mecanic al lumii poate servi drept ilustrare a acestei deosebiri. Pentru mai multă claritate se poate utiliza tabelul de mai jos :

Obiectele ideale ale imaginii mecanice a lumii	Constructele schemei teoretice aflate la baza mecanicii newtoniene.
corpusculi indivizibili și corpuri care conțin o anumită cantitate de materie	punctele materiale (sistemul punctelor materiale)
transmiterea instantanee a acțiunii unor corpuri asupra altora, ceea ce duce la modificarea stării lor de mișcare	forța
spațiul absolut și timpul absolut	sistemul de referință inerțial, spațio-temporal

În mod analog se pot evidenția diferitele deosebiri dintre obiectele ideale ale schemei teoretice și ale imaginii despre lume, recurgîndu-se la modelele contemporane ale cunoașterii științifice.

Astfel, în cadrul schemei teoretice fundamentale a mecanicii cuantice procesele microcosmosului se caracterizează prin corelații între vectorul de stare a particulei și vectorul de stare a instrumentului. Dar aceleași procese pot fi descrise și într-o manieră „mai puțin riguroasă", de exemplu, în termenii proprietăților corpuscular-ondulatorii ale particulelor, ai interacțiunii particulelor cu instrumentele de măsură de un anumit tip, ai corelației dintre proprietățile macroobiectelor și macrocondițiile reprezentate de dispozitivele de măsurare etc. Iar acesta nu este limbajul propriuzis al descrierii teoretice, ci limbajul imaginii fizice a lumii care îl completează și este legat de el.

Deosebirea dintre obiectele ideale ale schemelor teoretice și ale imaginii despre lume se reflectă și în statutul lor gnoseologic diferit. Dacă în legătură cu cele dintîi cercetătorul poate spune întotdeauna că sînt niște idealizări care simplifică și schematizează realitatea (este evident, de exemplu, că punctul material nu există în realitate în natură), în schimb obiectele ideale ale imaginii despre lume de regulă se ontologizează, se identifică cu obiectele naturii. Rolul lor de simplificare și schematizare îl va stabili cel mai adesea cercetătorul atunci cînd imaginea despre lume conduce la o transformare radicală și înlocuiește o altă imagine a lumii. Astfel, perturbarea imaginii mecanice a lumii din perioada revoluției științifice de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea a fost legată de conștientizarea faptului că entități precum corpusculul newtonian indivizibil, spațiul absolut și timpul absolut nu erau decît niște constructe care simplificau realitatea și nu niște fragmente reale ale naturii.

Dar între tabloul special al lumii și schemele teoretice există nu numai deosebiri, ci și o strînsă interdependență. Aceasta se realizează pe baza reflectării schemelor teoretice în imaginea despre lume. Procedura acestui gen de reflectare se fixează sub formă de definiții în care notele obiectelor abstracte ale schemelor teoretice se caracterizează prin notele constructelor

care formează imaginea despre lume[4]. Definițiile menționate (alături de altele) intră în componența teoriei și sînt incluse în conținutul noțiunilor.

Imaginea despre lume este legată atît de schemele teoretice cît și, prin intermediul lor, în mod mijlocit, de experiență. Imaginea despre lume are și legături nemijlocite cu nivelul empiric de cercetare. Astfel de legături pot fi urmărite edificator în cazurile în care știința studiază prin metode empirice obiecte pentru care nu s-au creat încă teorii. În aceste condiții imaginea despre lume orientează în mod clar experimentul și în mare măsură asigură interpretarea rezultatelor sale. Acestea din urmă, la rîndul lor, exercită o influență inversă asupra imaginii despre lume, stimulînd precizarea și dezvoltarea ei.

Sistemul cunoștințelor teoretice dintr-un anumit domeniu al științei reprezintă întotdeauna un fragment dintr-un masiv mai mare de cunoștințe științifice incluse în cultura epocii. Legăturile dintre diversele teorii care constituie o anumită știință se realizează printr-o imagine specială despre lume. Legăturile dintre cunoștințele teoretice aparținînd diverselor științe se realizează prin imaginea științifică generală despre lume, iar imaginile speciale ale lumii reprezintă aspecte ale acesteia. Ambele modalități ale imaginii despre lume reprezintă un intermediar sui generis între teoriile științifice concrete și cultura epocii în care trebuie să se înscrie cunoștințele științifice. Datorită legăturii cu fondul culturii constructele fiecărui tablou special al lumii (și relațiile lor) sînt receptate de cercetător ca imagini „intuitive" și „naturale" ale obiectelor și proceselor naturii.

Aceste legături, alături de fundamentarea empirică a imaginii despre lume, asigură obiectivizarea acesteia din urmă. Ele servesc drept temei pentru un anume ansamblu de presupoziții ontologice admise în știință în fiecare stadiu determinat al dezvoltării ei și exprimate în imaginea despre lume.

Suferind influența diferitelor fenomene ale culturii, imaginea despre lume și diversele cunoștințe teoretice corelate cu ea se încadrează de la sine în cultură, în calitate de componente ale acesteia. O verigă intermediară care permite a fi înscrise în cultură și prin care diferitele fenomene ale culturii acționează asupra imaginii despre lume este filozofia. Tablourile speciale ale lumii au întotdeauna o întemeiere filozofică. Aceasta se manifestă în două planuri. În primul rînd, reprezentările despre natură incluse în tabloul lumii se întemeiază pe ideile și principiile filozofice, în care se exprimă cele mai generale legități ale structurii și interacțiunii obiectelor materiale (un exemplu caracteristic ni-l oferă fundamentarea de către M. Faraday și D. Maxwell, prin concepția filozofică a „unității materie-forță", a reprezentărilor din imaginea electrodinamică a lumii asupra acțiunii din aproape în aproape și asupra existenței cîmpurilor de forță).

În al doilea rînd, în procesul alegerii imaginii despre lume și al fundamentării ei, joacă un rol important principiile filozofice cu caracter gnoseologic, dat fiindcă ele exprimă legitățile generale ale procesului cunoașterii (de exemplu, D. Maxwell și H. Hertz, susținînd reprezentările

---

[4] Această reflectare asigură interpretarea conceptuală (semantică) a ecuațiilor (a formulărilor matematice ale legilor) legate de schema teoretică. Reflectarea acesteia din urmă în situațiile experimentale asigură interpretarea empirică a ecuațiilor teoriei.

cu privire la transmiterea forței în eter ca esență a tuturor proceselor observate au invocat diferența dintre descrierea unui fenomen și explicarea lui printr-o esență ce nu e dată direct în percepția senzorială) [5].

În principiile filozofice, care exprimă legitățile procesului de cunoaștere, își găsesc semnificația și explicația rațională idealurile și normele activității de cunoaștere constituite în cultură. Filosofia conferă un caracter oarecum permanent acestor idealuri și, în același timp, participă în mod activ la reconstrucția și elaborarea unor noi idealuri și norme ale activității de cunoaștere. În știință aceste idealuri se concretizează în funcție de specificul cercetării științifice și se prezintă sub formă de idealuri și normative de explicare, demonstrare, fundamentare a cunoașterii și a idealurilor organizării ei. De regulă, acestea nu sînt întotdeauna conștientizate de cercetător și cel mai adesea sînt admise ca lucruri ce se înțeleg de la sine și se traduc sub forma modelelor concrete ale cunoașterii, construite în conformitate cu idealurile amintite.

Conștientizarea idealurilor și normelor activității științifice, conștientizare realizată prin intermediul reflexiei filosofice și adaptată la datele științelor concrete, poate fi inclusă în tabloul științific general al lumii sub forma reprezentărilor despre legitățile procesului de cunoaștere.

Astfel, organizarea cunoașterii teoretice poate fi reprezentată sub chipul unei formații polistructurale. În cadrul ei am putea distinge o „structură internă" pe care o formează legăturile dintre materialul empiric și tabloul special al lumii și „o structură externă", care e dată de legăturile dintre imaginea specială a lumii, cea general științifică, fundamentele filosofice ale științei și idealurile și normele cunoașterii științifice. Cele două structuri ne apar ca fiind dispuse una peste alta. Organizarea sistemică a cunoașterii științifice ar putea fi reprezentată schematic în felul următor.

CULTURA

Fundamentele filosofice ale științei

tabloul științific general al lumii — idealurile cunoașterii

tabloul științific special al lumii — formalismul matematic al teoriei

I

sensul ontologic — schema teoretică

II

sensul operațional

III

materialul empiric

Observație:

Pentru simplificarea expunerii s-a omis stratul modelelor teoretice particulare și al legilor corespunzătoare. Ținînd seama de acest strat, între II și III se pot așeza reprezentările corespunzătoare diferitelor modele teoretice particulare împreună cu formulările matematice ale legilor referitoare la ele. Prin termenul „material empiric" desemnăm straturile de bază ale nivelului empiric al cunoștințelor (schemele empirice și dependențele de ordin empiric care se referă la ele, precum și situațiile de experiment și observație în cadrul cărora se obțin datele observației).

[5] Vezi, de ex., H. Hertz, *Principiile mecanicii* ..., trad. rusă, Moscova, 1959, p. 40—42.

STADII FUNDAMENTALE ÎN DEZVOLTAREA CUNOȘTINȚELOR TEORETICE

Abordarea cunoașterii teoretice ca pe un sistem cu evoluție istorică necesită „stratificarea în timp" a organizării descrise mai sus și studierea modului în care pe parcursul evoluției științei apar noi legături și raporturi între componentele acesteia, legături care modifică strategia căutării teoretice. Este deci oportun să stabilim următoarele situații fundamentale ce definesc procesul de dezvoltare a cunoștințelor teoretice.

O primă situație poate fi descrisă ca o interacțiune între imaginea despre lume și experiență. Această situație este caracteristică, în primul rînd, pentru etapa apariției noilor discipline științifice, care, la început, parcurge stadiul de acumulare de material empiric cu privire la obiectele studiate. În aceste condiții, cercetarea empirică a obiectelor este călăuzită de idealurile în vigoare ale științei și de imaginea specială despre lume. Aceasta din urmă formează stratul specific al reprezentărilor teoretice care asigură formularea sarcinilor cercetării empirice, conturarea situațiilor de observație și experiment și interpretarea rezultatelor lor.

În etapele timpurii ale cercetării, imaginile științifice speciale despre lume nu sînt încă delimitate sub formă de fragmente speciale ale tabloului științific general despre lume. Devenirea lor este cuprinsă în formarea acestuia din urmă și e legată de procesul de consolidare a idealurilor și normelor cercetării științifice. Imaginea lumii apare ca o generalizare filozofică a faptelor acumulate prin practică și prin cunoașterea faptelor dintr-un anumit domeniu obiectual. În această generalizare joacă un rol important orientările valorice în vigoare, felul de a privi lumea, idealurile cunoașterii (explicate de reflexia filosofică drept principii ale activității științifice).

Inițial, formele embrionare ale imaginilor speciale despre lume apar sub chipul unor construcții de filosofie a naturii, care ulterior se adaptează la experiență. Însă chiar și în această formă, imaginea despre lume poate servi ca program de cercetare care asigură progresul cercetărilor empirice și acumularea faptelor în legătură cu procesele studiate.

Faptele obținute prin observație pot să modifice imaginea despre lume, dar ele pot produce și contradicții în sînul ei impunînd reconstrucția acesteia. Numai străbătînd o lungă etapă de dezvoltare, imaginea despre lume se purifică de aluviunile naturfilosofice și se transformă într-un tablou special al lumii, ale cărui constructe (spre deosebire de schemele naturfilosofice) se comportă potrivit trăsăturilor cu fundamentare experimentală.

În istoria științei, prima care a realizat o asemenea evoluție a fost fizica. Pe la sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, aceasta a reconstruit schema naturfilosofică a lumii, dominantă în fizica medievală, și a creat o imagine științifică despre realitatea fizică — imaginea mecanică a lumii. La stabilirea ei au jucat un rol hotărîtor noile orientări în modul de a privi lumea și noile idealuri de cunoaștere construite în cultura epocii Renașterii. Conștientizate în cadrul filosofiei, ele s-au prezentat sub forma unor principii care au asigurat o nouă viziune asupra faptelor acumulate de cunoașterea și de practica anterioară în legătură cu procesele studiate în fizică și au permis crearea unui nou sistem de reprezentări asupra acestor procese. La construirea imaginii mecanice a lumii au jucat un rol important : principiul unității materiale a lumii, care elimina împărțirea scolastică între o lume terestră și una cerească, principiul

cauzalității și caracterului legic al proceselor naturii, principiile fundamentării experimentale a cunoștințelor și al îmbinării cercetării experimentale a naturii cu descrierea legilor ei în limbajul matematicii.

Asigurînd edificarea imaginii mecanice a lumii asemenea principii au devenit un fundament filosofic al acesteia.

După apariția imaginii mecanice a lumii procesul de formare a imaginilor speciale ale lumii se desfășoară în alte condiții. Imaginile speciale ale lumii care au luat naștere în alte domenii ale științelor naturii, suferă influența imaginii fizice a lumii și, la rîndul lor, exercită o influență activă asupra fizicii. În cadrul propriu-zis al fizicii, elaborarea fiecărei noi imagini despre lume are loc nu pe calea promovării de scheme naturfilosofice, cu adaptarea lor ulterioară și îndelungată la experiență, ci pe calea transformării vechilor imagini fizice ale căror constructe sînt folosite în mod activ în sinteza teoretică ulterioară (un exemplu în acest sens îl constituie transferul reprezentărilor privind spațiul și timpul absolut din imaginea mecanică a lumii în cea electrodinamică, la sfîrșitul secolului al XIX-lea).

Situația de interacțiune între imaginea despre lume și materialul empiric, caracteristică pentru stadiile timpurii ale formării științei, o reîntîlnim și în etapele mai tîrzii ale cunoașterii științifice. Chiar și atunci cînd știința și-a format un strat elaborat de teorii concrete, experimentul și observația sînt capabile să descopere obiecte care nu pot fi explicate în cadrul reprezentărilor teoretice existente. Atunci noile obiecte sînt cercetate prin mijloace empirice și imaginea despre lume începe să călăuzească procesul acestei cercetări, suferind influența inversă a rezultatelor sale.

Cea de-a doua situație în dezvoltare a cunoștințelor științifice este legată de formarea schemelor și legilor teoretice particulare. În această etapă, explicația și predicția faptelor empirice nu se mai realizează direct, pe baza imaginii despre lume, ci prin aplicarea schemelor teoretice în vigoare.

În știința evoluată, schemele teoretice se creează la început ca modele ipotetice, iar ulterior se fundamentează pe experiență. Numai în stadiile timpurii ale cercetării științifice, cînd are loc trecerea de la o cercetare preponderent empirică a obiectelor la prelucrarea lor teoretică, obiectele abstracte ale modelelor teoretice sînt create pe calea schematizării nemijlocite a experienței. Ulterior însă ele capătă funcția de mijloace pentru elaborarea unor noi modele teoretice și această modalitate începe să domine în știință. Metoda anterioară însă se păstrează numai în formă rudimentară, iar sfera acțiunii sale se restrînge simțitor.

Majoritatea schemelor teoretice ale științei se elaborează prin metoda translației unor obiecte abstracte deja create. Aceste obiecte sînt preluate din domeniile științei create anterior și sînt introduse în noua „rețea de raporturi".

Ce orientează pe un cercetător în alegerea și sinteza componentelor fundamentale ale noii ipoteze? Deși în sine această alegere reprezintă un act de creație, ea nu este lipsită de o anume întemeiere care se originează în imaginea specială despre lume adoptată de cercetător. Reprezentările din cuprinsul acesteia cu privire la structura interacțiunilor naturale permit să se dezvăluie trăsăturile comune aparținînd unor domenii obiectuale diferite studiate de știință. În același timp, imaginea despre lume „indică"

și de unde pot fi împrumutate obiectele abstracte și structura, prin îmbinarea cărora se ajunge la elaborarea unui model ipotetic pentru noul domeniu de interacțiune.

Funcția orientativă a imaginii despre lume în cursul edificării ipotezelor poate fi ilustrată prin exemplul oferit de alcătuirea modelelor planetare ale atomului.

Acest caz este cu atît mai interesant, cu cît ipotezele cu privire la structura atomului și presupunînd existența nucleului atomic, au fost formulate cu mult înainte de experimentul lui Rutherford cu particule α (Modelul Nagaoka, 1905). Aici se manifestă cît se poate de clar logica formării de variante ipotetice ale modelului teoretic, care se creează „de sus" prin raport cu experiența. În linii mari această logică, aplicabilă la cazul modelului privind structura atomului, poate fi redată în felul următor :

Un prim impuls spre avansarea modelelor ipotetice ale structurii atomului l-au dat modificările din imaginea fizică despre lume survenite ca urmare a descoperirii electronilor. În imaginea electrodinamică asupra lumii a fost introdus, alături de eter și atomi, și un alt element nou — „atomul de electricitate". La rîndul său, acest fapt a pus problema raportului atomului în discuție cu „atomii de substanță". Analiza filosofică a situației a permis să se avanseze ipoteza reducerii atomilor de materie la „atomi de electricitate". Confirmată de noile descoperiri experimentale și teoretice (descoperirea radioactivității), această nouă ipoteză s-a transformat treptat într-un principiu, în conformitate cu care eterul și „atomii de electricitate" reprezintă formele fundamentale ale materiei prin a căror interacțiune se pot explica toate obiectele și procesele naturii. De aici a rezultat cerința de a se construi „atomul de substanță" din „atomii de electricitate" cu încărcătură negativă și pozitivă, care interacționau prin eter. Formularea acestui obiectiv presupunea alegerea abstractizărilor inițiale pentru elaborarea modelelor ipotetice ale atomului — acestea trebuiau să fie obiectele abstracte ale electrodinamicii. În ceea ce privește structura în care au fost introduse aceste obiecte abstracte, alegerea ei a fost și ea, într-o oarecare măsură, fundamentată de imaginea despre lume. În această perioadă (sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea) eterul era privit drept unica bază a forțelor de gravitație și electromagnetice, ceea ce făcuse plauzibilă analogia dintre interacțiunea maselor gravitaționale și interacțiunea sarcinilor.

Cuprinderea obiectelor abstracte ale electrodinamicii în noua structură preluată din mecanica cerească s-a realizat pe calea asimilării sarcinilor cu masele gravitaționale din modelul rotației sateliților în jurul unui corp central.

În felul acesta, în procesul formării modelelor ipotetice imaginea despre lume joacă rolul de program de cercetare, care asigură fixarea obiectivelor teoretice și alegerea mijloacelor pentru atingerea lor.

Odată elaborat modelul ipotetic al cercetării interacțiunilor, se trece la stadiul fundamentării lui. Aici nu este vorba numai de a verifica consecințele empirice care se pot obține din legea formulată cu privire la modelul ipotetic. Însuși modelul trebuie să dobîndească o fundamentare pe experiență.

În procesul formării modelului ipotetic, obiectele abstracte sînt introduse în raporturi noi, ceea ce duce la dobîndirea unor noi atribute. De aceea, pentru fundamentarea modelului este necesar să se demonstreze: 1) că noilor atribute le pot fi suprapuse anumite raporturi ale obiectelor din situațiile experimentale proprii tocmai acelui domeniu care urmează să fie reflectat în teorie; 2) că astfel de atribute sînt consistente cu alte caracteristici definitorii ale obiectelor abstracte, care au fost fundamentate de evoluția anterioară a cunoașterii și practicii. Demonstrația se efectuează pe calea introducerii obiectelor abstracte sub formă de idealizări care se sprijină pe noua experiență. Atributele obiectelor abstracte, introduse în mod ipotetic „de sus" în raport cu experimentele din noul domeniu de interacțiuni se refac acum „de jos". Ele sînt obținute în cadrul unor experimente mentale, care corespund particularităților tipologice ale situațiilor experimentale reale pe care trebuie să le explice modelul teoretic. După aceasta se verifică dacă noile proprietăți ale obiectelor abstracte concordă cu cele legitimate de experiența anterioară. În acest proces se creează în mod „automat" definițiile operaționale ale mărimilor fizice fundamentale, care figurează în formularea legii teoretice legată de model.

Întreg acest complex de operații asigură fundamentarea atributelor obiectelor abstracte ale modelului ipotetic și transformarea lui într-o schemă teoretică a noului domeniu de interacțiuni. Vom denumi aceste operații introducerea constructivă a obiectelor în teorie. Schema teoretică ce satisface procedurile descrise o vom socoti-o constructiv fundamentată.

Importanța procedurilor de fundamentare constructivă poate fi ilustrată pe exemplul oferit de modelul planetar al atomului. După experiențele efectuate de Rutherford cu particulele α, constructul ipotetic — — „nucleul atomic" — a fost introdus ca o idealizare care se sprijină pe experimente reale. În ce privește atributul ipotetic al electronilor de „a se mișca în mod stabil pe orbite în jurul nucleului" — acesta nu avea un corelat în niciunul din experimentele din domeniul atomic și, totodată, contrazicea o altă însușire fundamentală a electronului — „radiația în cazul mișcării accelerate". Un atribut neconstructiv, introdus în procesul formulării ipotezei, a dus la paradoxuri în sistemul cunoștințelor teoretice despre atom (paradoxul atomului instabil). Este grăitor faptul că strădania de a se localiza, apoi de a se elimina elementul neconstructiv — „orbita electronică", păstrîndu-se toate celelalte atribute ale obiectelor modelului lui Rutherford a reprezentat unul dintre impulsurile care a orientat reconstrucția modelului lui Rutherford în sensul modelului mecanic-cuantic al atomului [6].

Fundamentarea constructivă a ipotezei duce la refacerea treptată a variantelor inițiale ale schemei teoretice pînă cînd se va adapta la materialul empiric corespunzător. Schema teoretică refăcută și fundamentată de

---

[6] În fizica clasică, procedurile fundamentării constructive se realizau pe cale intuitivă. Trecerea la fizica contemporană a fost însoțită în cadrul reflexiei metodologice de reliefarea a o serie de aspecte esențiale. Ea și-a găsit expresie (deși nu pe deplin adecvată) în elementele raționale ale principiului observabilității. Din punctul nostru de vedere, conținutul euristic al acestui principiu poate fi interpretat ca exigență a introducerii pe cale constructivă a obiectelor abstracte în modelele teoretice.

experiență se confruntă apoi din nou cu imaginea despre lume, ceea ce duce la precizarea și dezvoltarea acesteia din urmă (de exemplu, după fundamentarea de către Rutherford a reprezentărilor despre structura nucleară a atomului, astfel de reprezentări au pătruns în tabloul fizic al lumii dînd naștere unui nou cerc de probleme de cercetare — structura nucleului, particularitățile „materiei nucleului" etc.).

Dezvoltarea cunoștințelor teoretice la nivelul schemelor teoretice particulare și al legilor particulare pregătește trecerea spre elaborarea unei teorii dezvoltate. Stabilirea ei este delimitată ca o a treia situație caracteristică pentru procesul căutărilor teoretice. În științele naturii din etapa clasică, teoriile dezvoltate sînt create pe calea sintezei consecvente a schemelor teoretice particulare și a legilor teoretice particulare, care descriu diferite aspecte ale unui domeniu obiectual, ale cărui legități de profunzime se cer reflectate în cadrul teoriei. Așa s-au creat, de exemplu, teoriile fizicii clasice : mecanica, termodinamica, electrodinamica. Programul de pornire al sintezei teoretice l-a furnizat imaginea despre lume acceptată de cercetător, care definea obiectivele căutării și selecția mijloacelor pentru atingerea lor.

Mișcarea consecventă către o tot mai mare generalizare a schemei teoretice a fost însoțită de introducerea expresiilor matematice corespunzătoare pentru legile interacțiunilor studiate. În fizica clasică fiecare pas înainte în dezvoltarea aparatului matematic al teoriei a fost susținut de elaborarea unor modele intermediare, fiecare dintre ele asimilînd un cerc tot mai larg din schemele teoretice particulare create anterior. Aceste modele au asigurat interpretarea ecuațiilor introduse. Ele erau fundamentate pe experiență și se răsfrîngeau în imaginea despre lume determinînd precizarea și dezvoltarea acesteia. În ultima etapă a generalizării cercetătorul a obținut expresii pentru legile fundamentale ale teoriei și în același timp a creat o schemă teoretică fundamentală, întemeiată pe experiență și reflectată în imaginea despre lume.

În procesul dezvoltării teoriei și experimentului. în sfera cercetării poate fi inclus un tip nou de interacțiuni, a căror structură nu este reprezentată în imaginea despre lume. În acest caz apare un dezacord între schemele teoretice create și experiență, pe de o parte, și imaginea despre lume, pe de altă parte. Acest dezacord poate necesita modificări radicale ale imaginii anterioare despre lume. Necesitatea modificărilor de acest gen este conștientizată de cercetător sub forma situațiilor problematice. Rezolvarea acestora din urmă și transformarea vechii imagini despre lume reprezintă unul din aspectele fundamentale ale revoluțiilor științifice. Acest proces presupune explicarea și analiza critică a fundamentelor filozofice ale imaginii anterioare despre lume, precum și analiza, precizarea și modificarea idealurilor și normelor științei, în cazul în care acestea din urmă nu mai asigură asimilarea unor obiecte noi.

Odată cu dezvoltarea științei se modifică și strategia cercetărilor teoretice. În particular, odată cu elaborarea de modele evoluate ale teoriilor contemporane se aplică tot mai larg metoda axiomatică în variantele sale mai noi (axiomatica formală și formalizată). Primii pași în această direcție au fost făcuți de matematică. În fizică, un analog al elaborării

axiomatice formalizate a teoriei îl reprezintă crearea de forme rafinate ale cunoașterii teoretice prin metoda ipotezei matematice. Această cale poate fi caracterizată ca o situație aparte, a patra, în dezvoltarea cunoștințelor teoretice. Spre deosebire de modelele clasice, fizica contemporană începe construcția teoriei cu formarea aparatului matematic, iar schema teoretică adecvată care asigură interpretarea lui va fi făurită abia după elaborarea acestui aparat.

Noua cale pentru cercetare se caracterizează prin două trăsături definitorii principale. Prima dintre ele se referă la procesul de elaborare a ipotezei.

În știința clasică, rolul principal în acest proces l-a jucat imaginea despre lume. Reconstrucția ei a avut loc pe calea introducerii unor noi postulate ontologice care au parcurs o îndelungată etapă de verificare prin experiență (atît în mod direct, cît și indirect, prin intermediul schemei teoretice). Iar cînd imaginea despre lume apărea ca fiind elaborată și întemeiată pe experiență, ea a făcut ca viziunea asupra realității studiate să fie corelată cu o anumită schemă a activității experimentale de măsurare. De exemplu, cînd Newton și adepții lui au tratat natura ca un sistem de corpuri materiale în spațiul absolut în care acțiunile transmise instantaneu modifică starea de mișcare a corpurilor în așa fel încît fiecare stare este strict determinată (în sensul lui Laplace) de mișcarea precedentă, această imagine a naturii comportă în mod vag următoarea schemă abstractă de măsură. În primul rînd, se presupunea că în cadrul măsurărilor orice obiect poate fi delimitat ca un obiect identic cu sine, ale cărui coordonate și impulsuri pot fi determinate cu rigurozitate în orice moment dat al timpului (ideea mișcării determinate a corpurilor în sensul lui Laplace). În al doilea rînd, se postula că spațiul și timpul nu depind de starea de mișcare a corpurilor materiale (ideea spațiului și timpului absolut). O atare concepție se baza pe o presupunere idealizatoare, conform căreia în cadrul măsurătorilor cu ajutorul cărora se stabilesc caracteristicile spațio-temporale ale corpurilor, proprietățile ceasurilor și etaloanelor de lungime din laboratorul de fizică nu se modifică din cauza prezenței corpurilor (maselor) și nu depind de mișcarea relativă a laboratorului (sistemul de referință).

Doar o atare realitate, care corespundea schemei de măsurare descrise (și acesteia îi corespundeau sistemele dinamice simple), era acceptată în imaginea newtoniană a lumii ca fiind natură „în sine" [7].

În fizica clasică, introducerea și reconstrucția imaginii lumii nu era însoțită de o analiză a schemei măsurătorilor, care forma baza operațională a structurilor ontologice postulate. Fizica contemporană a oferit modele pentru o altă cale de dobîndire a cunoștințelor. Ea creează un tablou al realității fizice, explicitînd schema de măsurare în cadrul căreia vor fi descrise noile obiecte. Această explicitare se realizează sub forma unor principii care fixează particularitățile metodei de cercetare a obiectelor (principiul relativității, principiul complementarității). Însăși imaginea despre lume poate să nu aibă la început o formă definitivă, dar, alături de principiile care fixează „latura operațională" a viziunii despre realitate,

[7] Elocvent e faptul că în fizica actuală sînt admise scheme de măsurătoare mai complexe. De pildă, în mecanica cuantică e lăsată de-o parte prima cerință a schemei newtoniene, iar în teoria relativității — cea de a doua. În legătură cu aceasta sînt introduse și obiecte mai complexe de cercetare.

determină căutarea ipotezelor matematice. Noua strategie a căutării teoretice a produs o mutație de accent și în regimul filosofic al procesului de descoperire științifică. Spre deosebire de situațiile clasice, în care elaborarea imaginii fizice despre lume era orientată, în primul rînd, de „ontologia filosofică", în cercetările fizice contemporane centrul de greutate se mută asupra problematicii gnoseologice. De aceea, printre principiile normative care facilitează căutarea ipotezelor matematice sînt net reprezentate (în formă concretizată și adaptată cercetării fizice) principii cu caracter gnoseologic (principiul corespondenței, al simplității etc.).

O a doua particularitate a metodei ipotezei matematice constă în procedurile de elaborare a schemei teoretice și a fundamentării acesteia. Creînd un nou aparat prin reconstrucția unor ecuații deja cunoscute, cercetătorul leagă într-un mod nou mărimile fizice care intră în respectivele ecuații. Aceasta echivalează cu deplasarea obiectelor abstracte din domeniile existente ale cunoașterii, cu o scufundare a acestor obiecte în noi raporturi, cu înzestrarea lor cu noi atribute. În felul acesta, odată cu aparatul matematic apare, ca o interpretare a lui, și modelul ipotetic. Acesta din urmă conține, de regulă, elemente neconstructive, ceea ce poate duce la un dezacord cu experiența chiar al ecuațiilor de perspectivă. Un exemplu în acest sens ni-l oferă paradoxele descoperite în electrodinamica cuantică după ce fusese elaborat aparatul acesteia menit a descrie interacțiunea cîmpurilor cuantice. Aparatul a fost astfel construit încît s-au admis ca observabile cîmpurile într-un punct. Dar, așa cum a arătat L. Landau și R. Peierls, cîmpurile dintr-un punct sînt principial incomensurabile, așadar nu pot fi observate. Este caracteristic faptul că ieșirea din situația creată găsită de Bohr și Rosenfeld, a fost legată de eliminarea obiectelor neconstructive din schema teoretică a electrodinamicii cuantice introdusă anterior. Bohr și Rosenfeld au înlocuit, în această schemă, cîmpurile dintr-un punct cu cîmpurile mediate după un domeniu spațio-temporal finit. Apoi au arătat că această modificare de interpretare conservă formalismul construit ; au adaptat apoi noul model ipotetic la experiență. Atributele cîmpurilor mediate au fost introduse pe baza măsurătorilor idealizatoare, sprijinite pe particularitățile reale ale experimentelor cuantice în domeniul relativității (introducerea constructivă a schemelor teoretice). Grație acestor proceduri s-a construit o interpretare adecvată a aparatului matematic al electrodinamicii cuantice, ceea ce a pregătit, la rîndul său, terenul pentru dezvoltarea în continuare a teoriei (dezvoltarea electrodinamicii cuantice în anii '50 ai secolului nostru, legată de metoda renormării) [8].

În felul acesta, pentru a fundamenta ipoteza matematică pe experiență, nu este destul să comparăm, pur și simplu, consecințele ecuațiilor cu datele experimentale. Este necesar, de fiecare dată, să explicităm și modelele ipotetice, delimitîndu-le de ecuații, să le fundamentăm în mod constructiv, să le confruntăm din nou cu formalismul matematic creat și numai după aceea să verificăm consecințele ecuațiilor prin raportare la experiență. Aceste proceduri repetă în mare măsură procesul formării schemelor teoretice din faza clasică a științelor naturii. Dar ele sînt orien-

[8] Vezi, mai în detaliu, V. S. Stepin, *Devenirea teoriei științifice*, p. 188 — 275.

tate de un aparat complex, ceea ce „compactează" procesul căutării schemelor teoretice adecvate, eliminînd o serie de trepte intermediare în stabilirea lor.

Formarea cunoștințelor teoretice are loc, în diverse stadii ale evoluției științei, prin diverse procedee și metode, dar fiecare situație nouă a căutării teoretice nu înlătură pur și simplu procedeele și operațiile de elaborare a teoriilor constituite anterior, ci le înlătură în mod dialectic.

ONTOLOGIA ACȚIUNII LA G.H. VON WRIGHT

DE

S.E. SAJAMA (Finlanda)

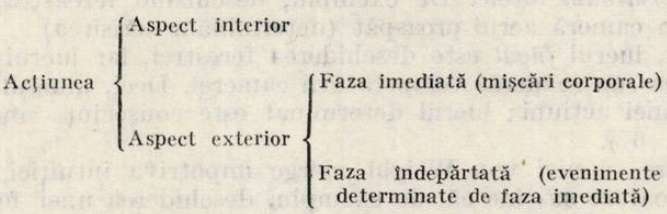
1. Introducere. Problema fundamentală și, probabil, cea mai spinoasă a teoriei acțiunii (sau a filosofiei acțiunii) este, exprimînd-o printr-o întrebare, „Ce este o acțiune"? În mare, există două răspunsuri posibile. Unii filosofi susțin că acțiunile sînt asemănătoare tuturor celorlalte *evenimente* naturale prin faptul că ele pot fi explicate cauzal, în timp ce alți filosofi susțin că acțiunile se deosebesc radical de evenimente. Conform opiniei acestor filosofi, acțiunile nu pot fi explicate cauzal, dar trebuie înțelese sau interpretate intențional. Pentru aceste două școli de gîndire opuse, vom folosi termenii de *școala cauzală* și *școala necauzală*.

În paginile de față voi încerca să examinez și să supun criticii opiniile lui G. H. von Wright, unul dintre principalii exponenți ai teoriei necauzale a acțiunii. Punctele de vedere prezentate și criticate aici au fost expuse în cartea sa *Explanation and Understanding*, carte care a apărut în urmă cu vreo cîțiva ani [1]. Spre a nu interpreta greșit părerile lui von Wright, voi face mai întîi două scurte comentarii. În primul rînd, nu sînt sigur că autorul își mai menține opiniile exprimate în această carte deoarece, în lucrările publicate ulterior, filosoful și-a modificat unele din punctele sale de vedere asupra acțiunii. Totuși, întrucît von Wright nu a mai publicat vreun alt articol în care să trateze *ontologia* acțiunii, voi examina teoria sa din *Explanation and Understanding*. În al doilea rînd, principalul punct de interes al lui von Wright nu îl constituie ontologia acțiunii ci, mai curînd, explicarea acțiunii. De aceea, teoria lui despre ontologia acțiunii nu este atît de completă pe cît ne-am aștepta să fie. Această stare de lucruri va crea unele dificultăți celui ce o interpretează.

2. Aspectul „interior" și cel „exterior" al acțiunii. Conform opiniilor lui von Wright, acțiunea are două aspecte, unul „interior" și altul „exterior". Aspectul interior al acțiunii îl constituie intenția sau voința aflată

[1] G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, London, Routledge & Kegan Paul, 1971.

„în spatele" acțiunii. Desigur, așa cum admite și von Wright, a spune că intenția se află „în spatele" acțiunii este doar o metaforă. Aspectul exterior al acțiunii poate fi împărțit în două părți sau faze, *faza imediată* și *faza îndepărtată*. Aspectul exterior imediat al unei acțiuni îl constituie activitatea musculară sau mișcările corporale, iar aspectul exterior îndepărtat îl constituie un eveniment oarecare, de care această activitate musculară este responsabilă din punct de vedere cauzal, adică un eveniment oarecare, determinat de faza imediată. Schematic, avem :



Cum se concretizează teza lui von Wright, că acțiunile nu sînt evenimente ? Mișcările corporale nu sînt oare evenimente ? Nu sînt mișcările corporale necesare acțiunii ? Cred că intenția lui von Wright nu este de a nega faptul că „părțile" sau „fazele" acțiunilor sînt evenimente naturale, adică mișcări corporale ; de fapt, el admite cît se poate de explicit toate acestea. El vrea să spună că acțiunile nu pot fi explicate *în totalitate* ca evenimente naturale. Acțiunile au ca părți componente elemente pe care explicațiile cauzale nu reușesc să le cuprindă, și anume intențiile.

Nu toate acțiunile se încadrează perfect în schema de mai sus ; există cîteva cazuri speciale. (1) Unei acțiuni îi poate lipsi total aspectul exterior. În acest caz vorbim de *acte mentale*. (2) Unei acțiuni îi poate lipsi aspectul interior, intenționalitatea. În acest caz vorbim despre *acțiuni reflexe*. (Deși este discutabil dacă termenul „acțiune" este potrivit spre a fi folosit în acest caz).

Aici este cazul să spunem ceva cu privire la așa-numitele acțiuni fundamentale. După părerea lui von Wright, „acțiunile despre care nu ar fi adevărat să spunem că sînt desfășurate făcîndu-se altceva (se numesc) acțiuni fundamentale" (*op. cit.*, p. 68). Spre exemplu, închiderea unei ferestre nu este o acțiune fundamentală, deoarece ea este îndeplinită prin desfășurarea unor mișcări ale mîinii. Dar ridicarea mîinii este o acțiune fundamentală, pentru că cel ce ridică mîna nu face altceva pentru aceasta, ci pur și simplu ridică mîna. Ar fi incorect să spunem că ridicăm mîna producînd anumite evenimente neuronale în creier, pentru că nu este în puterea noastră să producem asemenea evenimente. (Este posibil să producem asemenea evenimente dacă reușim să le identificăm în vreun fel sau altul. De exemplu, putem produce evenimente neuronale care să însoțească ridicarea mîinii, dar numai dacă ridicăm *întîi* mîna). Nu vom discuta aici ideile lui von Wright (și nici ale lui R. M. Chisholm) despre cauzarea „inversă", deși ele sînt foarte interesante.

Ar fi foarte tentant să echivalăm acțiunile fundamentale cu aspectul exterior imediat al acțiunii ; într-adevăr întotdeauna îndeplinim aspectul exterior imediat al unei acțiuni ca pe o acțiune fundamentală, adică facem această acțiune direct, fără să facem altceva. Totuși, această identificare ar fi greșită. Vom discuta acest lucru mai tîrziu.

3. Rezultatul și consecința. Pe lîngă deosebirea pe care o face între aspectele „interior" și „exterior" ale unei acțiuni, și între faza „imediată" și cea „îndepărtată" a aspectului exterior al acțiunii, von Wright distinge și între *rezultatul* și *consecința* unei acțiuni. Această deosebire este legată de cele dinainte, dar pentru moment o vom considera aici independent de ele.

Von Wright explică deosebirea după cum urmează: „Este convenabil să deosebim între *a face* ceva și a *determina* ceva. *Făcînd* anumite lucruri, *determinăm* altele. De exemplu, deschizînd fereastra, lăsăm să pătrundă în cameră aerul proaspăt (determinăm aerisirea) ... "(*op. cit.*, p. 66). Aici, lucrul *făcut* este deschiderea ferestrei, iar lucrul *determinat* este aerisirea sau scăderea temperaturii camerei. Deci, „lucrul făcut este rezultatul unei acțiuni; lucrul determinat este consecința unei acțiuni" (*op. cit.*, p. 67).

Se pare că aici von Wright merge împotriva intuiției lingvistice comune, deoarece susține că, de exemplu, deschiderea unei ferestre este *rezultatul* unei acțiuni. Ar fi mult mai normal să spunem că deschiderea ferestrei este chiar *acțiunea propriu-zisă*. Oricum, von Wright pare a fi conștient de această dificultate: „Rezultatul ... poate fi identificat fie cu schimbarea, fie cu starea finală /a schimbării/... Pentru simplitate, voi alege a doua alternativă" (*op. cit.*, p. 67).

S-ar părea că *rezultatul* acțiunii mele de a deschide fereastra în discuție este starea descrisă de propoziția „Fereastra este deschisă", iar *consecința* aceleiași acțiuni este că temperatura camerei scade.

*

Am putea fi tentați să spunem că rezultatul nu aparține deloc acțiunii noastre, sau că acțiunea noastră *cauzează* rezultatul. Von Wright respinge categoric această posibilitate: „Legătura dintre o acțiune și rezultatul ei este intrinsecă, logică, nu cauzală (extrinsecă). Dacă rezultatul nu se materializează, acțiunea pur și simplu nu s-a realizat. Rezultatul constituie o «parte» esențială a acțiunii. Este o greșeală să credem că acțiunea însăși este o cauză a rezultatului său" (*op. cit.*, p. 67 — 68)

Pe ce se bazează această afirmație? Singurul motiv la care ne putem gîndi este următorul. Dacă *starea* ferestrei de a fi deschisă nu aparține în mod esențial *acțiunii* noastre de a deschide fereastra, ar fi posibil să efectuăm acțiunea de a deschide fereastra fără ca starea finală sau rezultatul, adică starea ferestrei de a fi deschisă, să se materializeze. Cu alte cuvinte, este imposibil să numim o acțiune „acțiunea de a deschide fereastra", dacă fereastra rămîne închisă după acea acțiune.

Dar, ar putea întreba criticul, nu este oare posibil să spunem că starea ferestrei de a fi deschisă este efectul unei acțiuni fundamentale desfășurate de noi? Cu alte cuvinte, este chiar de neconceput ca acțiunile noastre fundamentale (sau mișcările corpului nostru) să fie *cauze* pentru evenimente naturale sau stări numite „rezultate" ale acțiunilor noastre? Cred că aceasta este o alternativă normală la teoria lui von Wright și o voi argumenta mai tîrziu.

4. O explicație în terminologie sistemică. Von Wright a încercat să clarifice conceptele de *acțiune*, *rezultat* și *consecință*, comparînd desfășurarea unei acțiuni cu „punerea în mișcare" a unui sistem. „Desfă-

aurarea unei acțiuni ... înseamnă trecerea de la o stare /S_1/, la o altă stare §S_2/. Rezultatul este starea /S_2/. Desfășurarea unei acțiuni înseamnă, /stfel, punerea în mișcare a unui sistem" (*op. cit.*, p. 68).

Schematic avem :

$$S_1 \xrightarrow{T_1} S_2 \xrightarrow{T_2} S_3$$

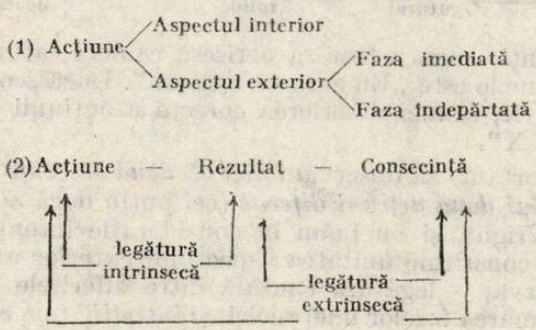
Starea inițială Rezultat Consecință

Diferența între tranzițiile T_1 și T_2 constă în aceea că în desfășurarea lui T_1 agentul este activ, în timp ce atunci cînd apare T_2 el este pasiv, adică nu *participă* activ la T_2. (Dar, desigur, agentul poate ști că din desfășurarea lui T_1 decurge T_2).

Pasajul citat nu ne spune ce este acțiunea. Este ea (a) trecerea de la S_1 la S_2, sau (b) *declanșarea* trecerii („punerea în mișcare") ? Von Wright nu ne dă un răspuns clar. De fapt, ambele răspunsuri sugerate, (a) și (b), apar în scurtul pasaj citat mai sus. În plus, săgețile din schemă nu pot reprezenta relații *cauzale*, deoarece, conform lui von Wright, rezultatele sînt părți esențiale ale acțiunii și nu *efectele* acțiunii. Cu toate acestea el admite că rezultatele sînt *cauze* ale consecințelor.

Toate acestea nu lămuresc însă problema. Ar fi bine să trecem acum la discutarea relației dintre cele două seturi de distincții.

5. Cele două distincții considerate împreună. Avem deci două seturi de distincții fără legătură între ele :



Von Wright leagă aceste două distincții una de alta atunci cînd scrie : „Cînd aspectul exterior al unei acțiuni constă din mai multe faze relaționate cauzal, în mod normal este corect să singularizăm *una* dintre faze ca *obiect* al intenției agentului. Acesta este lucrul pe care agentul *intenționează să îl facă*. Este rezultatul acțiunii lui" (*op. cit.*, p. 89).

Acum se poate vedea clar legătura dintre cele două seturi de distincții. Aspectul exterior al unei acțiuni A poate fi descompus într-un set de evenimente a_1, a_2, a_3, ... a_n, relaționate cauzal. Dintre acestea, primul, a_1, este faza imediată a aspectului exterior al acțiunii A.

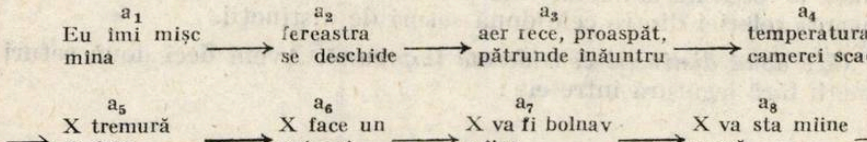
Spuneam mai sus că faza imediată a aspectului exterior al acțiunii se poate numi acțiune fundamentală, o acțiune care, prin definiție, nu este desfășurată făcînd altceva. Cred că von Wright nu ar fi de acord cu această afirmație. Probabil că el ar spune că a_1 este acțiunea fundamentală dacă

şi numai dacă a_1 este obiectul intenţiei agentului. Astfel, faza imediată nu este cu necesitate o acţiune fundamentală; dar dacă o acţiune este fundamentală, ea este cu necesitate faza imediată a aspectului exterior. Cu alte cuvinte, acţiunilor fundamentale le lipseşte cu necesitate aspectul îndepărtat, atîta timp cît aspectul îndepărtat este obiectul intenţiei agentului.

Să presupunem că faza a_k $(1 < k \leqslant n)$ a acţiunii A este obiectul intenţiei agentului. Aceasta înseamnă, între altele, că dacă agentul este întrebat „Ce faci acum?" sau „Ce ai făcut?", răspunsul va fi „a_k" şi nu, să zicem „a_i" $(i \neq k)$.

(Este incorect să spunem că o fază a unei acţiuni este obiectul intenţiei agentului. Ar trebui, mai de grabă, să spunem că *descrierea* acelei faze este obiectul intenţiei. Mă voi întoarce asupra acestui punct mai tîrziu).

Acest punct va fi clarificat printr-un exemplu. Dacă scopul meu este să aerisesc camera, atunci este greşit sau cel puţin înşelător să spun că obiectul intenţiei mele a fost să fac o anumită mişcare cu mîna (să apuc mînerul, să-l întorc şi apoi să trag) sau să fac pe cineva din cameră să tremure de frig.



Dacă intenţia mea a fost să aerisesc camera, atunci *descrierea* corectă a acţiunii mele este „Eu aerisesc camera". Dacă scopul meu este să-l îmbolnăvesc pe X, atunci descrierea corectă a acţiunii mele este „Eu îl îmbolnăvesc pe X".

Este important să observăm aici că *două secvenţe identice de evenimente pot constitui două acţiuni diferite* (cel puţin dacă acceptăm terminologia lui von Wright, şi nu luăm în consideraţie intenţia). Von Wright scrie: „Ceea ce constituie unitatea aspectului exterior al acţiunii nu este — trebuie observat — legătura cauzală între diferitele faze. Unitatea o constituie subsumarea fazelor unei aceleiaşi *intenţii*" (*op. cit.*, p. 89).

Putem rezuma părerile lui von Wright după cum urmează. (1) O acţiune constă din evenimente legate cauzal, însă ceea ce constituie unitatea acţiunii este *intenţia*. Trebuie observat accentul pus pe intenţie: un set de evenimente legate cauzal nu constituie niciodată în sine o acţiune: o acţiune necesită o intenţie). (2) Obiectul unei intenţii se numeşte *rezultatul* acţiunii. (Relaţia sau conexiunea intrinsecă între acţiune şi rezultatele ei o constituie, după cum se presupune, intenţia).

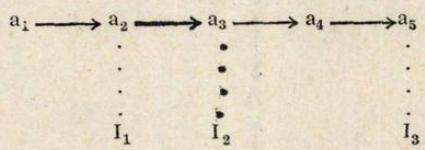
(3) Consecinţele cauzale ale rezultatului, intenţionate indirect sau oblic, sau chiar neintenţionate, se numesc *consecinţele* acţiunii.

(4) Este posibil, cel puţin în teorie, ca acelaşi grup de evenimente legate cauzal, să constituie, în diferite situaţii, două (sau mai multe) acţiuni.

(5) Acțiunile nu pot fi explicate cauzal, deoarece explicațiile cauzale nu pot cuprinde elementul de intenționalitate inerent *acțiunilor* (ca opuse mișcărilor corporale). Acțiunile nu pot fi explicate decît *teleologic* sau *intențional*, ele „vizînd un obiect al intenției" (*op. cit.*, p. 90).

6. Acțiuni și intenții. Înainte de a continua, trebuie arătat în ce constă ambiguitatea esențială a teoriei lui von Wright. După părerea mea, el nu face o deosebire destul de clară între *acțiuni* și *descrieri*. Din punctul lui de vedere, aceasta este normal : acțiunile nu sînt evenimente ; acțiunile implică intenții ; intențiile vizează descrieri (așa cum vom vedea mai tîrziu) ; de aceea, la von Wright acțiunile și descrierile sînt legate strîns și intrinsec. Cu alte cuvinte, conceptul de acțiune presupune conceptul de intenție care, la rîndul său, presupune conceptul de descriere. Sau, spus altfel, nu pot exista acțiuni propriu-zise fără intenții ; și nu pot exista intenții fără descrieri (sau acțiuni generice, cum le voi numi). Von Wright recunoaște foarte clar legătura dintre acțiuni și intenții, dar nu și legătura dintre acțiuni și descrieri. În orice caz, putem spune că von Wright nu a fost întotdeauna preocupat să nu confunde acțiunile cu descrierile lor.

După cum am văzut, unul și același set de evenimente legate cauzal poate fi interpretat ca două acțiuni diferite. Schematic, avem :



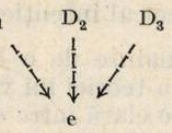
Dacă agentul are intenția I_1, el va răspunde la întrebările „Ce faci acum ?"sau „Ce ai făcut ?", cu descrierea lui a_2 (și nu chiar cu însuși a_2, deoarece a_2 este un eveniment) ; la fel, dacă intenția lui este I_2, el va răspunde cu descrierea lui a_3.

Vorbeam mai sus despre o acțiune A, care constă din mai multe evenimente a_1, a_2, a_3 ..., a_n. Acum trebuie să încetăm să mai vorbim despre „acțiunea *A*", *fiindcă nu există ceva atît de neschimbător, încît să poată fi numit „acțiunea A"*. Ceea ce numim acțiune, depinde de intențiile noastre (sau de ceea ce considerăm a fi intențiile agentului) ; *ne identificăm acțiunile prin intermediul obiectelor intențiilor noastre*. De exemplu, dacă I_1 este intenția noastră (schema de mai sus), acțiunea *A* este pentru noi a_2 ; dacă I_2 este intenția noastră, acțiunea *A* este a_3 etc.

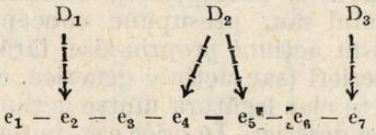
7. Trei tipuri de ambiguități. Cred că este absolut necesar să distingem între diferitele tipuri de ambiguități existente în legătură cu acțiunile și cu multiplele lor descrieri. Nu pretind că în practică putem deosebi cu claritate între un gen de ambiguitate și altul, dar cred că este folositor să ne amintim permanent că există diverse moduri în care putem face confuzie între acțiuni și descrierile lor. Deoarece exemple bune de „cazuri pure" sînt greu de găsit, voi da aici numai reprezentările schematice pentru fiecare în parte.

(1) Același eveniment are descrieri deosebite. (Aici, *delimitarea* evenimentului nu mai ridică nici o problemă ; toți sînt de acord în privința identi-

tăţii evenimentului, dar nu toţi sînt de acord în privinţa modului de a-l descrie).



(2) Diferite „faze" ale aspectului exterior al unei acţiuni au descrieri diferite.



(3) Aceeaşi descriere se referă la mai multe evenimente numeric deosebite sau la seturi de evenimente legate cauzal.

Diferenţa dintre cazurile (1) şi (2) constă în faptul că în primul caz nu există probleme de delimitare, ci numai probleme de descriere, în timp ce în al doilea caz se ridică *în primul rînd* probleme de delimitare ; eventual mai pot interveni şi probleme de descriere (sau interpretare). Cazul al treilea este mult mai puţin relevant pentru chestiunea în discuţie ; l-am luat în consideraţie aici numai pentru a menţiona cel mai comun tip de „ambiguitate", în care două evenimente, datorită similitudinilor lor, aparţin aceluiaşi concept sau aceleiaşi descrieri.

8. Obiectul intenţiei. Pînă acum am vorbit despre un eveniment sau un set de evenimente ca despre *obiecte* ale intenţiei agentului ; acest lucru este însă incorect. Un singur eveniment individual nu poate fi obiectul intenţiei mele, cu toate că el poate fi *realizarea* intenţiei mele. Acest punct ne va deveni şi mai clar dacă vom lua un exemplu. Azi dimineaţă mi-am pus o bucată de zahăr în cafea. Lucrul acesta, de bună seamă, l-am făcut intenţionat. Deşi ar fi mult mai natural să spun că obiectul intenţiei mele a fost să-mi îndulcesc cafeaua, să admitem totuşi, de dragul argumentării, că obiectul intenţiei mele a fost de a-mi pune zahăr în cafea.

Am pus bucata de zahăr folosind arătătorul şi degetul mare de la mîna dreaptă, exact la ora 07 : 52 : 41, în timp ce şedeam la masa din bucătărie ţinînd o ţigară în mîna stîngă, etc. etc. — toate detaliile sînt

fixate. Ar fi nefiresc să spun că evenimentul petrecut la 07 : 52 : 41 a fost *obiectul* intenției mele ; un eveniment relativ similar, petrecut o secundă mai tîrziu, mi-ar fi îndeplinit intenția la fel de bine. De aceea, trag concluzia că obiectul intenției mele nu a fost un eveniment particular, ci un *eveniment general* (o acțiune generică), descris ca „punerea unei bucăți de zahăr în cafeaua mea". Am mai putea spune că obiectul primar al intenției mele a fost descrierea generală prin care am intenționat tocmai acel eveniment care s-a petrecut la 07 : 52 : 41 în aceeași dimineață.

9. Notă asupra distincției individual — generic. Von Wright distinge între propozițiile individuale și cele generice despre acțiuni (vezi *Norm and Action*, London, 1963, p. 23.) De exemplu, „Brutus l-a omorît pe Cezar" se referă la o anumită acțiune (deoarece o persoană poate fi omorîtă numai o dată), în timp ce „Brutus l-a sărutat pe Cezar" se referă la o acțiune generică (deoarece o persoană poate fi sărutată de mai multe ori).

Eu voi folosi aceleași cuvinte într-un sens diferit. În cele ce urmează voi folosi expresia „o anumită acțiune" spre a mă referi la *evenimente* care au loc în anumite momente („repetabilitatea" unei acțiuni nu joacă nici un rol în distincțiile pe care le fac). Voi numi „acțiuni generice" *tipurile* sau *genurile* de acțiuni individuale. De exemplu, propoziția „Brutus l-a omorît pe Cezar" poate fi înțeleasă fie ca referindu-se la o acțiune particulară ori individuală, fie ca referindu-se la o sub-clasă sau la un sub-tip de acțiune generică de genul „Brutus l-a omorît pe X", unde „x" este o variabilă. Avem (probabil) mai multe acțiuni particulare care pot fi descrise ca „Z este o omucidere săvîrșită de Brutus", deși nu există decît o singură „ucidere a lui Cezar săvîrșită de Brutus". Dacă adoptăm terminologia lui von Wright, am fi obligați să spunem că „Brutus l-a omorît pe Cezar" se referă la o acțiune individuală, în timp ce „Brutus a omorît pe cineva" se referă la o acțiune generică. Voi lăsa acum deoparte aceste probleme dificile.

10. Acțiune și eveniment. O altă reformă privește folosirea cuvintelor „eveniment" și „acțiune". Nu văd nici un argument în favoarea ideii că acțiunile nu sînt evenimente. Cred că este necesar să spunem că acțiunile *sînt* evenimente, dacă vrem să înlăturăm ambiguitățile inerente teoriei lui von Wright.

Există cel puțin două probleme care rămîn de nerezolvat dacă aderăm la teoria lui von Wright : (1) Cum este posibil ca una și aceeași acțiune să aibă descrieri deosebite ? și (2) Cum trebuie analizate propozițiile de genul „A a făcut x făcînd y)" ?

Să încercăm să schițăm un răspuns la prima întrebare conform liniei sugerate de von Wright. Dacă am înțeles bine, el pare convins că, vorbind stricto sensu, de îndată ce schimbăm sau mutăm în alt plan descrierea unei acțiuni am obținut o altă acțiune. Rațiunea ar fi că noi identificăm acțiunile scoțînd în evidență intențiile care se află „în spatele" lor, iar intențiile se referă numai la o fază a aspectului exterior. Așadar, s-ar părea că nu există nici o entitate fixă numită „*acțiunea*" ; ceea ce numim o acțiune depinde de descrierea pe care o avem în minte. (E foarte adevărat că von Wright nu distinge între diferitele tipuri de ambiguități prezentate în secțiunea 7 ; critica mea pare să presupună că vorbim aici despre ambiguitatea de al doilea tip, nu de primul).

Teoria lui von Wright nu ne duce prea departe nici dacă luăm în consideraţie a doua întrebare. „Cum să analizăm propoziţiile de tipul «A a făcut x făcînd y» ?". Von Wright nu tratează explicit această problemă în *Explanation and Understanding*, dar, în virtutea întregii sale teorii a acţiunii, cred că acceptă următoarea soluţie.

Dacă A aerisește încăperea deschizînd fereastra (face aerisirea prin deschiderea ferestrei), atunci, dacă vrem să rămînem fideli teoriei lui von Wright, presupun că va trebui să spunem că A a făcut două acţiuni distincte numeric ; el a deschis fereastra şi a aerisit camera. Nu putem spune că cele două acţiuni sînt identice, deoarece este posibil să deschidem fereastra în vreun alt scop (de ex. ca să invităm înăuntru un prieten care se află pe stradă) şi deoarece este posibil să aerisim camera prin alt mijloc (de ex. deschizînd uşa sau punînd în funcţiune sistemul de aer condiţionat). Pe scurt, a face x nu poate fi identic cu a face y, deoarece se poate face x fără să se facă y, şi invers. (Aceasta poate fi o simplificare a poziţiei lui von Wright).

Probabil însă că von Wright va spune că dacă deschid fereastra *în scopul de* a aerisi camera, atunci cele două acţiuni sînt identice în acest caz particular, deşi în general acţiunile de a deschide fereastra şi a aerisi camera, sînt acţiuni distincte.

Aşa după cum am mai spus, şi după cum aş vrea să accentuez încă o dată, părerile exprimate şi criticate aici *pot* să aparţină unui von Wright imaginar, unui von Wright creat de mine. Nu pot fi sigur că von Wright cel real ar accepta interpretările date de mine opiniilor lui. Cu toate acestea, sînt convins că există cîteva probleme reale în cartea sa *Explanation and Understanding*, probleme care privesc natura acţiunii.

În continuare voi propune o soluţie foarte simplă pentru cele două întrebări prezentate mai înainte. Această soluţie se bazează în cea mai mare parte pe teoria acţiunii a lui Donald Davidson (dezvoltată în lucrarea sa *Agency*, *Essays on Actions and Events*, 1980 ; etc.).

11. O soluţie propusă. Dacă admitem că acţiunile sînt evenimente, putem să răspundem destul de simplu la cele două întrebări, respectiv „Cum este posibil ca o acţiune să aibă mai multe descrieri ?" şi „Cum trebuie analizate propoziţiile de forma «A a făcut x făcînd y» ?".

Să considerăm întîi prima întrebare. Dacă admitem că (1) acţiunile sînt evenimente şi că (2) acţiunile sînt mişcările corporale ale unei persoane, vom vedea că toate dificultăţile dispar. Conform soluţiei date de Davidson, aceeaşi acţiune poate avea descrieri deosebite fără a-şi schimba identitatea. (Identitatea ei o constituie mişcările corporale respective şi nu intenţiile care se află în spatele lor, aşa cum ar spune von Wright). Dacă schimbăm descrierea, *nu este necesar* să schimbăm acţiunea ; acţiunea rămîne *întotdeauna aceeaşi*. De pildă, aerisirea camerei şi deschiderea ferestrei nu sînt două acţiuni diferite ci două descrieri diferite ale uneia şi aceleiaşi acţiuni. (Se observă ambiguitatea : von Wright vorbeşte de acţiuni, Davidson vorbeşte de descrieri !)

Criticul ar putea spune că deschiderea ferestrei şi aerisirea camerei nu pot fi aceeaşi acţiune şi nici acelaşi eveniment, deoarece (1) aerisirea se face după deschiderea ferestrei şi deoarece (2) pot aerisi camera fără să deschid fereastra, şi să deschid fereastra fără să aerisesc camera.

Totuși, aceste obiecții sînt false. *În primul rînd*, deși aerisirea are loc după deschiderea ferestrei, de aici nu rezultă că acestea două nu sînt „aceeași acțiune". De fapt, singura acțiune în acest caz o constituie mișcările mele corporale, deschiderea ferestrei și ventilarea sînt consecințele acțiunii mele. (În treacăt fie spus, nu este nevoie să distingem între rezultatele și consecințele unei acțiuni, întrucît nu există o legătură intrinsecă între acțiune și rezultat; singura „legătură intrinsecă" este între intenția agentului și descrierea acțiunii prin prisma căreia aceasta este intenționată). Se obișnuiește să se identifice acțiunile sau să se facă referințe la acțiuni prin intermediul consecințelor lor. Ne *referim* la acțiuni menționîndu-le consecințele, dar din aceasta nu urmează că acțiunea poate fi identificată cu vreuna dintre consecințele ei.

În al doilea rînd, dacă aerisesc camera deschizînd fereastra, nu fac două acțiuni distincte numeric; fac *o singură* acțiune, mișcarea trupului meu. În expresia „A face x făcînd y" nu este vorba de două acțiuni legate între ele, ci de *două descrieri ale aceleiași acțiuni*.

12. Cîteva probleme restante. Prezenta abordare nu rezolvă desigur toate problemele legate de acțiuni și intenții, dar mi se pare că elimină unele probleme foarte dificile. Nu voi încerca să discut aici problema centrală, adică relația dintre intenție și acțiune. Se pare că teoria cauzală a acțiunii are în această privință probleme foarte serioase; ar fi simplu dar neplauzibil să spunem că intenția este cauza acțiunii, deoarece intenția nu este îndreptată spre acțiune ca eveniment individual, ci spre descrierea acțiunii (sau acțiunea generică). Mă voi mulțumi doar să răspund la o obiecție a teoreticienilor necauzali.

Cei ce sînt în favoarea punctului de vedere intenționalist sau necauzal, ar putea obiecta că teoria cauzală propusă nu ne poate da o înțelegere bună a conceptului de intenție: dacă acțiunile sînt numai mișcări corporale, atunci unde este intenția? ce mai rămîne atunci din distincția bine justificată intuitiv, între acțiuni propriu-zise și simple mișcări corporale?

Răspunsul la această obiecție sună după cum urmează. *Orice eveniment care se poate numi acțiune este intențional prin prisma unei descrieri, și neintențional prin prisma altor descrieri.* De exemplu, dacă apăs pe un buton spre a deschide fereastra și fereastra se deschide, atunci acțiunea de a deschide fereastra este o acțiune *intențională*. Dacă, altă dată apăs pe buton ca să deschid fereastra dar, din greșeală, apăs pe un alt buton și aprind lumina, atunci aprinderea luminii este o acțiune făcută de mine, dar nu este o acțiune *intențională*, fiindcă nu am avut nici o intenție de a aprinde lumina. Dar chiar și în acest din urmă caz există ceva care constituie o acțiune intențională făcută de mine, și anume apăsarea butonului.

Acum putem vedea că același eveniment poate fi o acțiune intențională prin prisma unor descrieri („Eu apăs pe buton"), dar și o acțiune neintențională, sau, pe scurt, o simplă acțiune, prin prisma altor descrieri („Am aprins lumina", „Am luminat camera" etc.).

Concluzie: nu trebuie să confundăm acțiunile cu descrierile acțiunilor. Este mult mai economic să spunem că acțiunile rămîn întotdeauna aceleași, dar descrierile se schimbă, decît să spunem că fiecare schimbare a descrierii „creează" o nouă acțiune.

Trad. din engleză de AURORA TOCACIU

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

D. D. ROȘCA DESPRE OM ȘI UNIVERSUL UMAN*

Omul, în lupta sa de a se depăși pe sine și de a transforma lumea conform idealurilor de adevăr și dreptate plăsmuite de spiritul lui, ființă fragilă și expusă tuturor pericolelor cu care-l amenință Universul indiferent față de aceste idealuri, este totuși un *demiurg* care reușește adesea să le transforme pe acestea în realitate obiectivă.

Grandoarea omului rezidă în și mai mare măsură în lupta și puterea lui (sprijinite desigur pe gîndirea lui) de a se depăși pe sine creînd o lume tot mai bună, tot mai rațională și mai frumoasă, fără să facă apel la nici o putere ce ar ființa în afara lui.

★

Luptă eroic să devii om adevărat, om care ar putea fi zdrobit de forțele oarbe ale existenței, dar care nu poate fi învins ; numai cel ce a urcat pe podișul înalt al unei astfel de liberări și libertăți poate afirma cu bună dreptate că a realizat gradul suprem al demnității umane.

Inteligența nu realizează cunoaștere veritabilă, cunoaștere necesară, decît în momentul cînd a reușit să demonstreze că ceea ce este, a fost, că ceea ce va fi, există de pe acum virtual în ceea ce este ...

★

Ca-n toate domeniile de creație omenească, idealul, ca să fie foarte eficace, trebuie situat în imposibil.

★

Existența este și rațională și irațională, și rezonabilă și absurdă ... linia de frontieră între cele două mari porțiuni ale existenței, între porțiunea raționalizată și cea irațională, este de o mobilitate deconcertantă, căci nu se deplasează numai într-un singur sens.

---

* Din lucrarea *Existența tragică*, cu prilejul împlinirii unei jumătăți de veac de la apariția ei — (1934) (Texte selectate de Maria Tudor).

*

Numai insuficientul este creator, mărturisea Goethe. Și e natural să fie așa. Unde nu există din naștere sentimentul lipsei interioare, sau unde el a dispărut, nu există, respectiv nu mai există, dorință și posibilitate de progres.

*

Este de fapt experiență că cu cît o personalitate e mai mare, cu atît se dovedește, privită în resorturile ei intime, a fi mai încordată interior. „Seninătatea" elină și cea goetheană — aceste faimoase seninătăți — au fost creațiile unor mari tensiuni sufletești. Seninătate fără secretă — vreau să zic : intimă — tensiune ce a precedat-o și continuă ca un etern prezent ecou s-o însoțească, înseamnă : nimic. Înseamnă vid. Singură prostia e senin cu gravitate întins peste vid.

*

Nu numărul și cantitatea culorilor și nici efectul optic ce-l produce fiecare în parte creează valoarea estetică a unui tablou, ci, în primul rînd, cum bine se știe, lumina și valoarea în care artistul a fost în stare să le așeze. Dar, la rîndul lor, acestea sînt și ele rezultate, determinate, în ultimă și decisivă instanță, de cauza care se cheamă sensibilitatea artistului.

*

Credem deci că, pentru a fi înțelese cu adevărat și judecate cu dreptate, marile creații omenești trebuie să fie măsurate și la lumina scopurilor supreme către care tind.

*

Omul, din momentul în care a început să raționeze, din momentul în care, plin de încredere în forțele inteligenței sale și încărcat de mari și biologic sănătoase speranțe, a pus întîia întrebare rezonabilă lumii ce-l înconjura și propriilor lui stări sufletești, din momentul acela, zic, și pînă cînd se apleacă cu răbdare deasupra microscopului, sau plăsmuiește o utilă experiență de laborator, ori leagă între ele liniile unei teorii, a avut credința profundă că lumea este integral inteligibilă, rațională și deci total explicabilă.

*

Instinctiv, omul a crezut că există acord fundamental și total între realitatea exterioară și propria lui gîndire. Realitatea, cunoscută și încă necunoscută, este, în toată esența ei, rațională, iată formulat într-o afirmație și mare și scurtă postulatul cel mai intim și mai tenace de la care a plecat și pleacă orice investigație omenească a naturii.

*

Experiența autentică nu ne îndreptățește să afirmăm în mod exclusiv nici determinismul universal sau raționalitatea absolută, și nici contingența sau iraționalitatea absolută a existenței. În ambele cazuri am comite greșeala de a lua partea drept tot. Am nesocoti deci imperativul categoric al unei elementare legi de logică.

★

Rămînem însă în domeniul experienței autentice, recunoscînd că, pînă la un anumit punct, lucrurile se comportă între ele ca și cînd raporturile lor ar fi de esență rațională. În măsură considerabilă ele ne apar însă și într-o lumină care ne face să susținem și contrariul.

★

Cînd e vorba să înțeleagă o latură absolut nouă a existenței, spiritul omenesc dă dovadă de înțelepciune abandonîndu-se pur și simplu experienței. Aceasta pînă în momentul cînd nevoile de înțelegere menținute vii și imperioase de către noile probleme, ridicate de noua experiență, își creează noi organe de comprehensiune.

★

În general, experiența trecutului de totdeauna, dar mai ales cea a ultimului secol de gîndire filosofică și cercetare științifică europeană ar trebui să ne facă să înțelegem o dată că unele forme de comprehensiune de care dispune spiritul nostru, forme intelectuale sau de altă natură, sînt efemere, și se datoresc, în ultimă și nepreocupată analiză, întîmplării și împrejurărilor totdeauna contingente.

★

Există, cu alte cuvinte, în lumea spiritului, adică în orice domeniu al realității în care existența omenească e prezentă sub o formă sau alta, evoluție reală, neîntreruptă creație de perpetuă noutate, de imprevizibil și incalculabil cu ajutorul procedeelor de gîndire de care se servesc științele naturii fizice ... Caracterul specific al lumii sufletești este tocmai acela de a exclude previzibilitatea, și, deci și postulatul determinismului mecanic.

★

Pentru a crea unitate relativă în multiplicitatea exorbitantă a datelor experienței — crearea unității relative fiind în toate domeniile existenței marea problemă a cunoașterii — spiritul a recurs în trecut la forme categoriale diferite, și va recurge și în viitor la forme care, deși nu există încă actualmente sau nu sînt perfect elaborate, nu vor fi mai puțin justificate și legitime decît au fost cele din trecut și sînt cele actuale.

★

Este fapt de concretă și istorică experiență că întîlnim ruptură mare cînd e vorba să facem trecere de la lumea fizică la lumea spirituală (morală); de la lumea cantitativului la aceea a calitativului. Cu toate eforturile uriașe — eforturi poate deplasate — făcute de gîndirea europeană de la Democrit pînă în zilele noastre de a explica integral sufletescul cu ajutorul fizicului, încercarea s-a dovedit a fi sisifească și donchișotească. Nu se poate deduce sufletescul din ceea ce e numai fizic. Nu se poate duce la îndeplinire miracolul de a scoate ceea ce are sens din ceea ce nu are sens. Dar nici materia nu poate fi dedusă din ceea ce este imaterial. Nu poate fi creată printr-o simplă combinație de concepte. Nu poate fi construită concretă din ideea pură.

*

Confortul material constituie primejdie pentru viața sufletului din momentul în care se schimbă în scop și cult, din mijloc și condiție ce a fost.

*

Animalul nu știe că moare. Singur omul știe că moare. Dar, tocmai această idee, negație a biologicului, a fost poate cel mai eficace agent creator de cultură. Căci se prea poate că-n parte, omul a născocit civilizația, în dorința adîncă de a contraria legea de fier a vieții care vrea ca aceasta să fie muritoare.

*

Întocmai cum o inteligență, fie ea cît de mare, nu este apreciată decît de cele ce, într-o măsură oarecare, îi sînt asemănătoare, și nu are putere de acțiune decît asupra acestora, tot astfel cea mai înaltă forță spirituală nu are nici o putere asupra celui ce nu trăiește de loc pe plan spiritual.

*

Suferința poate lua — după fire și temperament — forma resemnării, dar poate îmbrăca și haina amărăciunii și a revoltei. Însă, oricare ar fi cazul, ea lasă urme păgubitoare în colțurile cele mai ascunse ale vieții sufletești.

*

Trebuie acceptat cu curaj, ca real, faptul trist că se poate trăi „tare", se poate trăi cu sentimentul intens că duci viață completă, trăind viața fără de suflet. O viață poate fi consumată întreagă de unica grijă de a cîștiga avere, de exemplu, fără să lase drept ecou în suflet sentimentul sălciu la gust al vidului. Cine n-a întîlnit persoane care n-au deloc conștiința sărăciei lor interioare; dimpotrivă, au convingerea candidă și, subiectiv, neclintită că sînt oameni completi, ce-și trăiesc viața cu intensitate și sub toate aspectele ei?

*

E fapt de experiență că în domenii largi de activitate omenească crezută utilă colectivității, randamentul cel mai mare nu este oferit necesarmente de cei dotați cu darurile sufletești de calitatea cea mai înaltă: înzestrări ce trebuie, evident, clasate pe trepte mai jos situate în scara de valori pot fi mult mai utile societății în ansamblul ei. Aceasta și pentru că sînt mai ușor înțelese și apreciate de majoritatea membrilor ei. Dar, atît insul cît și colectivitatea nu înțeleg și nu apreciază decît ceea ce li se aseamănă. Selecția, ierarhizarea și încurajarea purtătorilor de valori se vor face deci în funcție de acest fapt. Popularizatorul științei, popularizatorul de orice (pedagogul, oratorul etc.) va fi mai agreat de societate decît purtătorul darului mai rar și incontestabil al creației spirituale.

S-ar putea ca societatea să aibă dreptate cînd îl crede mai util pe cel dintîi, dar tot așa s-ar putea să se înșele. Și se înșală destul de des.

*

Idealul unei lumi perfecte din punct de vedere moral este, ca orice ideal, rezultatul unor judecăți de valoare. Și ca orice valoare, el nu poate fi dedus și scos numai din existența empirică. Descoperirea valorilor se face nu atît cu ajutorul funcțiilor pur intelectuale, sau pretinse atare și concretizate în judecăți de existență sau de constatare, ci valorile sînt descoperite, „create", în ultimă analiză — de funcțiile emoționale ale conștiinței.

*

Experiența ne și arată că ceea ce este și ceea ce trebuie să fie sînt despărțite, de cele mai multe ori, de un interval prăpăstios. Și nu știm să se fi născut pînă în prezent gînditorul care să fi reușit să scoată cu adevărat pe „trebuie să fie" numai din „este".

*

Pasiunile sînt, cum se știe, resorturile cele mai puternice ale acțiunilor omenești, și poate nimic mare nu se creează în lumea aceasta fără pasiune. Dar, după cum ele pot fi motive de conduită care împinge mersul lumii mai departe, tot astfel ele pot deveni adevărate forțe ale iadului.

*

Un anumit grad de dezvoltare atins, viața spirituală se desprinde, prin unele din laturile ei esențiale, de sub teroarea biologicului și a utilului imediat. Din instrument servil ce era la început întreagă, devine scop. Începe să trăiască pentru sine, creîndu-și domenii și scopuri proprii.

*

Se pare că o lege generală a vieții organice are valoare și-n domeniul vieții spirituale. Anume : se știe că cu cît un organism viu a atins o treaptă de dezvoltare mai mare, cu atît este mai fragil. Trebuind să răspundă unor nevoi mai numeroase, are o complexitate de constituție mai mare. Și-n consecință, este un sistem unde echilibrul intern este cu mult mai greu de susținut decît la organismele mai puțin evoluate și întreținînd relații mai simple cu mediul înconjurător.

*

După cum un orb din naștere nu va ști niciodată ce este culoarea cunoscînd numărul vibrațiilor și lungimilor de undă ale tuturor culorilor, știind chiar toată optica pe de rost, tot astfel cine e incapabil să ia vreodată atitudine estetică în fața lucrurilor, cine n-are — cum se spune — simț estetic, cine e născut orb pentru frumos nu va ști niciodată cu adevărat ce este frumosul.

*

Cea mai întinsă cunoaștere a metafizicii și a istoriei ei nu va face pe cineva filosof. După cum știința, sociologică sau nesociologică a moravurilor, ori analiza psihologică a sentimentului etic nu vor fi în stare să sădească în sufletul nimănui pasiune morală.

★

Chiar și inteligența cea mai pură și dezinteresată pe care o putem concepe înregistrează existența după anumite perspective create de anumite preferințe. Și a înțelege, a cunoaște, înseamnă a trăi. Iar a trăi este cu necesitate echivalent cu a interpreta, a da lucrurilor un sens în raport cu noi înșine.

★

Personalitățile spirituale puternice, ca și popoarele creatoare de mari valori sufletești, au fost stăpînite în măsură considerabilă de tensiune interioară mare. Acolo unde n-a existat tensiune interioară sau acolo unde ea, datorită nu importă căror împrejurări, a dispărut la un moment dat, a lipsit de la început duhul creator de civilizație originală, respectiv, murind acest duh, au decăzut și dispărut civilizațiile o dată create.

★

E necesar ca omul să aibă conștiința că-i lipsește ceva, pentru ca să caute a depăși starea de fapt.

★

Toți acei care au adus ceva nou pe această lume, fie în domeniul profan, fie în împărăția spiritului, toți acei care au coborît o fărămitură de Cer pe acest Pămînt, toți acei care au împărțit aici puțină dreptate au pornit, în drumul lor neprevăzut și plin de riscuri, cu proclamația principiară : „Ce este, nu e cum ar trebui să fie ! Refuzăm să acceptăm ceea ce este pentru simplul motiv că este !"

★

Cunoașterea este în toate cazurile rezultanta a două componente : obiectul de cunoscut și conștiința care îl sesizează. Elemente provenînd din *ambele* componente se îmbină în rezultate care e actul de cunoaștere.

★

Valorile spirituale nu sînt simple plăsmuiri subiective ale noastre, ci sînt aspecte reale ale existenței, aspecte pe care spiritul le descoperă acolo unde se găsesc mai dinainte, adică în însăși substanța primă existenței.

★

Nu se poate spune că dreptatea învinge, cu necesitate, totdeauna în lume, dar nici că dreptatea, cu necesitate, nu învinge niciodată.

★

Plăsmuită de oameni prin idealizarea unor elemente luate din experiența lor omenească, prin combinarea și exagerarea unor trăsături de caracter ce le aparțin, divinitatea, chiar și cînd îmbracă forma umilă a totemului, sfîrșește prin a pune stăpînire pe propriii ei creatori.

★

În condiții istorice adecvate, o idee este forță mare cînd este primită cu credință suficientă.

★

Ar fi destul ca omenirea în ansmblul ei să adopte o viziune nouă a lucrurilor, pentru ca Lumea să devină alta *pentru noi.*

★

Rezonabilul, binele, dreptatea, generozitatea, nu sînt aspecte iluzorii ale existenței, ci elemente constitutive ale ei tot atît de reale ca și opusele lor. Așa ne putem explica faptul de foarte reală și istorică experiență că, cu ajutorul valorilor, am reușit cîteodată să transformăm radical existența umană.

★

Nici o formă particulară de existență nu e dată în Lume cu fatalitate, și nici una nu e veșnică cu fatalitate. Totul poate fi schimbat în zona omenescului, totul poate fi făcut altfel decît este.

★

Singură distrugerea formelor vechi poate deschide calea reînnoirii absolute. Revoluțiile care împing înainte mersul istoriei pot apărea deci, chiar și-n ce privește porțiunea lor numită destructivă, ca necesare pentru accelerarea procesului de evoluție presupusă și zisă naturală. Căci procesul acesta ar putea, astfel, lua, eventual, sfîrșit.

★

Să-ți cheltuiești cu generozitate viața căutînd să găsești fărîme de adevăr mînat de pura intenție de a le găsi, să lupți pentru a realiza crîmpeie de bine și de frumos și să nu ai siguranța că străduința și jertfa ta au într-adevăr un rost, iată, cred, supremul grad de libertate interioară ce poate omul să atingă! Iată puterea sufletească cea mai mare, iată moralitatea cea mai înaltă!

CERCETĂRI NOI PRIVIND MECANISMUL PSIHOLOGIC AL PROCESELOR COGNITIVE ÎN GENEZA CREDINȚELOR MISTICE, NEȘTIINȚIFICE

DE

PETRE DATCULESCU

Cunoașterea proceselor mentale care favorizează geneza unor convingeri neștiințifice și mistico-obscurantiste are o importanță deosebită în elucidarea cauzelor fenomenului religios și în perfecționarea modalităților de educație ateistă.

Desigur, formarea atitudinilor religioase nu poate fi explicată numai pe baza particularităților cognitive. Religiozitatea individuală este întotdeauna produsul rezultativ al unui cumul de factori [1].

Este evident faptul că, în mod primordial, religiozitatea unei persoane se exprimă prin diferite structuri și procese mentale cum sînt credințele, convingerile, opiniile și reprezentările religioase. Acestea se grefează pe mecanisme psihologice general-umane anterioare sau exterioare oricărei religiozități.

În mod frecvent, problema structurilor și a proceselor mentale care intervin în perpetuarea și reproducerea convingerilor neștiințifice a fost tratată exclusiv prin prisma *deficitului de cunoștințe*. Dar la nivelul gîndirii, deficitul informațional reprezintă doar *unul din factorii răspunzători* pentru configurarea unor credințe mistico-obscurantiste. Oamenii gîndesc în funcție de ceea ce știu sau de cît cunosc, dar ei ajung să cunoască și să-și formeze anumite convingeri și în funcție de *modul* în care gîndesc. Sfera proceselor cognitive este mai largă decît conținutul informațional al gîndirii.

Modul de a gîndi se referă la anumite procese de selectare, combinare, organizare și prelucrare a informațiilor și cunoștințelor despre lumea naturală și socială. Cunoștințele insuficiente pot genera erori de judecată. Dar și modalitățile de operare deficitară cu informații disponibile pot duce la idei greșite. Cercetările moderne de psihologie efectuate pe plan mondial și în țara noastră au reușit să depisteze deformări specifice ale proceselor cognitive care favorizează absorbția și reproducerea unor credințe mistico-obscurantiste.

---

[1] În legătură cu mecanismele psihosociale ale formării atitudinilor religioase vezi și P. Datculescu, *Educația materialist-științifică a tineretului*, în „Cercetări psihosociale", București, Edit. politică, 1980.

Rev. filos., *XXXI*, 5, p. 467—477, București, 1984

1. DEFORMĂRI ALE STILULUI COGNITIV

Examinarea unui număr mare de cercetări empirice a condus la concluzia că subiecții religioși au de regulă un nivel de inteligență și educațional mai redus, sînt mai conformiști și mai susceptibili la influențe exercitate de alte persoane sau condiții externe, recurg frecvent la manevre defensive și dezadaptative, doresc în mică măsură să practice o profesie care implică activitate creatoare, manifestă intoleranță față de situații ambigue și sînt mai dependenți în relațiile interpersonale [2].

Relația dintre religiozitate, nivelul de cultură și capacitatea de gîndire rațională are o anumită complexitate de care s-au lovit frecvent multe cercetări empirice și observații curente. Dacă este adevărat că inicultura poate fi un teren favorabil misticismului, iar din punct de vedere statistic, misticii sînt mai numeroși printre inculți decît printre cei cultivați, tot atît de real este și faptul că nu toți oamenii mărginiți sînt mistici sau ușor de convertit la misticism, iar în rîndul indivizilor cu atitudini mistico-religioase găsim destule persoane care au un nivel cultural-științific și capacități mentale dezvoltate.

Abordările psihologice moderne fac o distincție importantă între *conținutul gîndirii* și *stilul cognitiv*. Conținutul se referă la ce *crede*, ce gîndește individul, iar stilul privește *modul* în care gîndește o persoană. Modul de a gîndi poartă denumirea de stil cognitiv și reprezintă o caracteristică structurală a gîndirii. Într-o formulare general acceptată, *stilurile cognitive* sînt moduri habituale de operare cu informații despre sine și despre mediul ambiant, aceste modalități fiind relativ independente de conținutul informației vehiculate. Ele descriu maniera în care o persoană caută, alege, combină și prelucrează informația, regulile pe care le folosește în acest scop. Există aproape o infinitate de stiluri cognitive, care rezultă din natura proceselor de *diferențiere*, *articulare* și *integrare* informațională utilizate în mod obișnuit de o persoană atunci cînd abordează o sarcină cognitivă.

Modul de a gîndi este desigur legat de conținutul gîndirii. În practica empirică nu sîntem întotdeauna în măsură să separăm conținutul gîndirii de structura ei. Dar conceptul de stil cognitiv are o însemnătate esențială pentru înțelegerea *relației dintre gîndire și misticism*. Multe reprezentări eronate ale unor oameni nu se datoresc cantității sau acurateții insuficiente a informației, ci deformărilor pe planul stilului cognitiv. Convingerile străine și contrare gîndirii științifice nu sînt doar rezultatul lipsei de informații, ci poate în primul rînd consecințele distorsiunilor de prelucrare a datelor din sfera proceselor naturale și sociale.

Un cercetător a examinat modurile de a gîndi ale unor oameni religioși și a constatat o serie de deformări structurale ale procesului cognitiv, pe care le-a descris prin conceptele de „extensie excesivă a gîndirii", formarea disparată a noțiunilor, determinarea funcțională a conceptelor, concretism, sincretism, construirea de istorii și simbolism[3]. Este justificată presupunerea că *aceste distorsiuni sînt în mare măsură rezultatul*

---

[2] Dittes, J. E., *Psychology of Religion*. In *The Handbook of Social Psychology*, ed. a II-a, vol. V, Reading, Mass, Adison-Wesley, 1969, p. 636 și cont.

[3] Pruyser, P. W., *Die Wurzeln des Glaubens*, Bern, Scherz. 1972. p. 103—143.

îndoctrinării religioase. Dar rezultatele unor cercetări tind să sugereze astăzi că anumite stiluri cognitive pe care și le formează oamenii pe parcursul experienței sînt mai favorabile absorbției misticismului decît alte moduri de a opera cu informații despre lume și viață. Dar această problemă a fost pînă în prezent insuficient studiată.

O încercare de sistematizare rezumativă a rezultatelor existente evidențiază cel puțin *trei categorii de stiluri cognitive* care pot conduce spre erori mentale de factură magică și religioasă : modalitățile polare de diferențiere și echivalență conceptuală ; intoleranța față de coincidență și credulitatea.

a) *Modalități polare de diferențiere și echivalență conceptuală*

Cînd o persoană folosește un număr foarte redus de categorii pentru a conceptualiza un domeniu și operează cu un registru mic de proprietăți pe care le consideră a fi de același fel, atunci ea are un nivel scăzut de diferențiere și echivalență conceptuală. Această trăsătură habituală de stil cognitiv poate genera intoleranță la nou, rigiditate, dogmatism, gîndire alb/negru și concretism. Este o formă de limitare restrictivă a gîndirii, care nu utilizează toți stimulii existenți și se exprimă prin incapacitatea de reacție diferențiată la complexitatea și dinamica schimbărilor ambientale. Un asemenea stil cognitiv poate favoriza asimilarea fixismului sau „concretismului" dogmatic al gîndirii religioase.

În ce constă acest „concretism dogmatic ?" De pildă, în echivalarea de către unele secte a culturii laice, a restaurantelor, a relațiilor dintre sexe, a fumatului, a mijloacelor de comunicare în masă etc. cu Satana, cu Anticristul, sau pretenția lor absurdă de a proroci sfîrșitul lumii sau venirea lui Hristos la diferite date și ore exacte. În mod similar, Biblia este transformată în lucru, chiar într-un idol. Afirmațiile biblice sînt vehiculate ca îndemnuri concrete care cer urmarea lor strictă.

O formă specifică de stil cognitiv apare atunci cînd o persoană tinde să cuprindă în aceeași categorie un număr exagerat de informații și elemente diferite, nereușind să sesizeze aproape nici o deosebire între lucruri. Cu cît omul este dispus să clasifice un număr mai mare de obiecte în aceeași categorie, definită printr-un concept integrator comun, cu atît crește posibilitatea arbitrariului și a fanteziei, pînă la excluderea totală a gîndirii conceptuale și înlocuirea ei cu fantezia pură.

Gîndirea oamenilor religioși operează în mod tipic cu această viziune deformată atunci cînd subsumează tot ce există, toate lucrurile și procesele naturale și sociale, unor concepte integratoare fanteziste de genul „Dumnezeu a creat", „Dumnezeu a dat", „totul e în mîna lui Dumnezeu", sau atunci cînd anulează dualismul dintre obiect și subiect, ființă și neființă, materie și conștiință, dizolvîndu-le într-o unitate plăsmuită, de esență divină.

Alăturarea eclectică de elemente nealăturabile explică și credința „în minuni". Pentru oamenii de știință nu se produc minuni. Minunile sau pot fi explicate prin intermediul legităților naturale sau sînt enigme temporare care își așteaptă o explicație naturală. Dar pentru religioși, credința în minuni determină structura propriu-zisă a gîndirii lor. Printr-o deformare de stil cognitiv în mintea lor are loc o asociere nepotrivită de concepte abstracte cu categorii care se află la baza realității. Îndată ce

punem întrebarea cum se produce un eveniment neobișnuit sau care au fost cauzele care au acționat, părăsim domeniul în care o minune poate fi luată în serios.

Alăturările excesive și ignorarea deosebirilor determină tendința de interrelaționare excesivă care poartă denumirea de sincretism. Religioșii aplică problematica religioasă la tot ce există, de la domeniul economic pînă la cel militar, de la tehnică pînă la artă și de la politică pînă la morală, încercînd să le explice prin intermediul presupusei intervenții supranaturale.

b) *Intoleranță față de coincidență*

Din rațiuni emoționale, unii oameni găsesc explicațiile științifice ca fiind insuficiente sau chiar nesatisfăcătoare. Să presupunem că cineva visează un accident cu două zile înainte de a se produce într-adevăr un asemenea eveniment. Sugestia că alăturarea celor două fenomene se explică prin simpla coincidență s-ar putea să i se pară persoanei respective mult prea prozaică pentru a se integra în experiența emoțională pe care a trăit-o constatînd ceea ce își închipuie a fi o „corespondență între vis și realitate".

Există cercetări remarcabile care demonstrează că mulți oameni au despre „coincidență" o reprezentare inadecvată și adeseori puternic deformată, datorită evaluării eronate a evenimentelor probabilistice. Un autor făcea observația justificată că estimarea probabilității ca în spatele unei serii de coincidențe aparente să fie o cauză ascunsă constituie desigur o sarcină dificilă, dar „numărul de coincidențe surprinzătoare care se produc continuu ca urmare a legilor statistice obișnuite este mult mai mare decît își închipuie ocultiștii" [4].

Puțini oameni au suficiente cunoștințe statistice pentru a nu fi surprinși de faptul că la un grup de 23 de persoane alese la întîmplare, șansele ca cel puțin două dintre ele să aibă aceeași zi de naștere sînt de peste 50 la sută.

Observarea comportamentului jucătorului de ruletă a prilejuit constatarea mai multor feluri tipice în care oamenii tind să se abată de la principii statistice. Dacă culoarea negru a apărut într-o serie succesivă mai lungă, jucătorul dobîndește impresia că roșul nu mai poate întîrzia și mizează în consecință. În realitate, nu există însă nici o rațiune de ordin științific care să justifice această „impresie" subiectivă. O altă eroare apare atunci cînd cineva își închipuie că șansele de cîștig ar fi mai mari dacă se mizează constant pe un singur număr decît dacă alegem de fiecare dată numerele la întîmplare.

Evenimentele probabilistice tind să „regreseze spre medie". Același lucru este valabil în cazul observării pe o durată mai îndelungată a unor trăsături sau procese care parcurg o variație ciclică de la maxim spre minim. De pildă, randamentul fizic al sportivilor sau performanțele profesionale etc. Într-un interval variabil, regresia acestor performanțe spre valoarea medie are loc indiferent de tratamentul aplicat pentru întreținerea lor. Ciclicitatea este un proces natural și are un caracter probabilistic. Necunoașterea fenomenului obiectiv de deplasare spre medie a evenimentelor

[4] Gardiar, M., *Mathematical games: Why the long arm of coincidence is usually not as long as it seems*, în: „Scientific American", nr. 4, 227, p. 110.

probabilistice poate duce la înțelegerea greșită a coincidenței care apare atunci cînd, spre exemplu, stimulări înalte nu provoacă performanțe ridicate, iar stimulări reduse sînt urmate de randamente crescute.

În genere, supraestimarea rarității sau subestimarea frecvenței înalte a unui eveniment generează mirarea față de „raritatea" sau „răspîndirea" evenimentului respectiv și obstrucționează raportarea adecvată la coincidență.

O sursă frecventă de eroare care poate sta la baza unor raționamente magice rezultă din iluzia subiectivă că între două evenimente diferite care s-au produs întîmplător în același moment ar exista o relație cauzală. Toate superstițiile se bazează pe asemenea erori mentale.

Cercetări experimentale în laborator au demonstrat că cu cît distanța temporală dintre producerea succesivă a două evenimente, nelegate între ele, este mai scurtă, cu atît iluzia cauzalității este mai mare. Pe un ecran au fost proiectate, într-un film de animație, două sau mai multe discuri luminoase colorate care se apropiau, se atingeau și se depărtau unele de altele. La anumite combinații de viteză a deplasărilor și de întîrziere între atingerea și schimbarea direcției, subiecții au relatat impresia dominantă că un disc îl lovea pe celălalt și îl împingea la o parte, întocmai ca bilele de biliard în coliziune [5].

Și în viața reală unii oameni sînt tentați să cadă în capcana unor asemenea iluzii, dacă, spre exemplu, un fenomen astronomic (o cometă) s-a produs la scurt timp înaintea începerii unui război, dacă un anumit „semn" mai bizar a precedat un eveniment neplăcut sau dacă un succes sau eșec a avut loc a doua zi după ce persoana avusese un vis optimist sau pesimist.

Să ne oprim la vis. Milioane de oameni visează într-un anumit moment dat, iar de-a lungul vieții o persoană are milioane de vise pe care și le poate aminti cu mai multă sau mai puțină acuratețe. Conținutul unui vis poate fi incoerent sau foarte specific, fiind de regulă legat de anumite griji, temeri, așteptări sau preocupări dominante ale persoanei. Ne putem aștepta ca de-a lungul unei vieți unele visuri să corespundă din pură întîmplare cu un eveniment care se produce în mod real în ziua următoare. Un cercetător care a trecut în revistă un mare număr de studii asupra erorilor mentale generatoare de credințe magico-superstițioase, conchide: „Contiguitatea temporală rezultînd din co-producerea întîmplătoare a două evenimente nelegate între ele este probabil mai răspunzătoare pentru credința în puteri paranormale decît oricare alt lucru" [6].

Interpretarea incorectă a cauzalității provine uneori și din impresia difuză care apare în mintea unor oameni că ar putea influența evenimente aleatoare. Este vorba de „iluzia controlului" asupra unor evenimente care nu pot fi influențate în mod obiectiv pentru că au un caracter întîmplător. S-a constatat experimental că participanții la o loterie au o încredere mai mare în numerele alese de ei decît în bilete completate de altcineva, tot în manieră întîmplătoare. Într-un alt experiment s-a imaginat o situație în care cineva aruncă un zar, iar un număr de persoane din jur încheie pariuri pe baza rezultatelor probabile. Pariul putea fi făcut înaintea

---

[5] Michotte, J., *La perception de la causalité*, Paris, 1946.

[6] Alcook, J. E., *Parapsychology. Science or Magic? A Psychological Perspective*, Oxford, Pergamon Press, 1981, p. 96.

aruncării sau după aruncare, în timp ce experimentatorul camufla cu palma rezultatul. Spre surprinderea cercetătorilor, în mod invariabil, subiecții realizau pariuri mai riscante înaintea aruncării zarului, decît după ce acesta fusese aruncat, ca și cum ar fi avut impresia că pot „influența" mental natura rezultatului.

Cauzele acestor deformări cognitive, care apar în contextul înțelegerii incorecte a cauzalității și conduc spre concesii față de credințe neștiințifice, nu au fost încă pe deplin elucidate, îndeosebi atunci cînd ele apar și la persoane cu un nivel cognitiv mai înalt, familiarizați cu particularitățile legităților macro-statistice.

Este clar că există oameni, destul de numeroși, cărora în anumite momente nu le place coincidența ca explicație pentru un fenomen. De ce? Datorită tendinței de personalizare excesivă a problemei. Dacă constată spre exemplu confirmarea unei „predicții" horoscopice, unii oameni sînt dispuși să uite sau să ignore cu desăvîrșire toate eșecurile astrologice anterioare.

Personalizarea excesivă apare și în așa-numitul fenomen al „ratării la limită". Un bilet de loterie cu două numere cîștigătoare și cu un număr deplasat cu o unitate de la numărul cîștigător creează unor oameni impresia că erau „cît pe aici" să cîștige. De fapt, nu erau deloc aproape de a cîștiga. Sau nu erau mai aproape de a cîștiga decît cineva care avea trei numere greșite. Senzația „ratării la limită" se bazează pe un raționament probabilistic incorect. Cele două numere care au ieșit sînt mental puse de o parte ca fiind certe, pentru că ele s-au produs deja, iar noțiunea de șansă este aplicată numai pentru numărul greșit. Dar în mod hotărîtor, personalizarea excesivă se datorează unor factori emoționali care tind să vicieze și natura judecăților mentale. Așa se întîmplă că mulți își reamintesc doar acele dăți cînd un eveniment A cu specificație emoțională a fost urmat de un eveniment B cu specificație emoțională similară și uită instanțele în care A s-a produs fără B.

Familiarizarea cu principiile statistice contribuie mult la dislocarea judecăților eronate de factură superstițioasă. O importanță decisivă are însă formarea deprinderii oamenilor de a-și aborda experiențele personale într-o manieră analitică. Pe această cale poate fi neutralizată baza multor convingeri greșite izvorîte din înclinația de a „vedea" relații acolo unde nu există nici o relație între evenimentele observate.

c) *Credulitatea*

Credulitatea este supradisponibilitatea de a crede un lucru în condițiile unor baze slabe sau insuficiente.

Deși nu este întotdeauna ușor să evaluăm complexitatea procesului mental prin care oamenii ajung să împărtășească anumite convingeri, există oameni care sînt pur și simplu „credili". Ei acceptă cu ușurință anumite idei, credințe etc. în virtutea unor „evidențe" aproape inexistente.

Probabil că toți oamenii suferă ocazional de această supradisponibilitate de a crede ceva, chiar dacă nu există argumente suficiente. S-a constatat însă că cu cît afirmațiile sînt mai generale și mai imprecise, cu atît credulitatea în raport cu asemenea afirmații este mai mare. Un cercetător a administrat unui grup de tineri un test de personalitate oare-

care. Ulterior, subiecții au primit de la experimentator o pagină conținînd diagnosticul personalității redactat însă în termenii unor evaluări foarte generale. Foaia conținea spre exemplu afirmații de genul „sînteți iritabil la eșec", „Ați avut probleme în relațiile sentimentale" etc. Diagnosticul era *identic* pentru toți subiecții, iar aceștia nu aveau posibilitatea să comunice între ei. Li s-a cerut să confirme măsura în care trăsăturile „constatate" se potriveau cu modul lor de a fi și gradul în care considerau că testul administrat era un instrument valoros în diagnoza personalității. În unanimitate, tinerii investigați au subscris la corectitudinea afirmațiilor și au acordat testului o valoare diagnostică foarte înaltă.

Observăm că astrologia, ghicitoria de toate felurile etc. se bazează tocmai pe afirmații foarte generale și imprecise. Credulitatea unor persoane față de asemenea afirmații nu rezultă însă numai din caracterul lor vag, ci din faptul că subiecții sînt făcuți să creadă că evaluările au la bază informații specifice despre ei. Astfel, se creează credința eronată în eficiența metodei și disponibilitatea de a accepta descrieri vagi ca fiind precise și personale.

2. IMPLICAȚII ALE UNOR CERCETĂRI RECENTE PENTRU OBIECTIVELE ȘI METODELE FORMĂRII GÎNDIRII ȘTIINȚIFICE ȘI ALE EDUCAȚIEI ATEISTE

Concluziile acumulate în cercetarea psihologică și sociologică a fenomenului religios oferă de pe acum o bază utilă pentru integrarea unitară a rezultatelor empirice cu obiectivele și metodele educației materialist-științifice.

Un loc important în acest context îl ocupă stabilirea obiectivelor cognitive ale formării gîndirii științifice. Aceste obiective includ educarea curiozității epistemice sau cognitive, formarea obișnuinței de a căuta legi cauzale și explicații eminamente raționale, eliminarea ilogismelor și a altor erori de raționament, dezvoltarea capacității de evaluare corectă a ipotezelor și crearea unei percepții favorabile despre știință și despre posibilitățile nemărginite ale cunoașterii științifice.

a) *Curiozitatea epistemică*

În mod justificat, *curiozitatea epistemică* sau cognitivă a individului este considerată astăzi ca o trăsătură fundamentală a gîndirii științifice și un obiectiv cu valoare universală în dezvoltarea capacității cunoașterii umane. S-a constatat, prin intermediul unor cercetări experimentale de laborator, că există modalități simple care pot determina intensificarea interesului științific și a curiozității epistemice. Unui grup de subiecți i s-a administrat un prechestionar cu 48 de întrebări despre animalele nevertebrate, fiecare din întrebări fiind urmată de două alternative de răspuns dintre care una era corectă. Apoi subiecților li s-a prezentat o listă cu afirmații despre animalele nevertebrate, incluzînd și răspunsurile corecte la chestionarul anterior. În final, s-a administrat din nou chestionarul inițial cu întrebările așezate într-o nouă ordine aleatorie, dar fără variante de răspuns la alegere. Un alt grup de subiecți a parcurs numai etapa a 2-a și a 3-a a cercetării, fără a lua contact cu întrebările din prechestio-

nar. Rezultatul a fost că primul grup experimental a avut o medie substanțial mai ridicată de răspunsuri corecte la întrebările din chestionarul final, decît lotul de control, manifestîndu-și în același timp dorința de a-și spori cunoștințele despre subiectul anchetei. Cercetătorii au conchis că întrebările măresc curiozitatea, facilitînd reținerea faptelor care răspund la întrebări întîlnite ulterior și creează un interes mai larg față de domeniul tratat.

b) *Explicația științifică*

Obișnuința de a căuta legi cauzale și *explicații eminamente raționale* pentru înțelegerea tuturor fenomenelor naturale și sociale este o altă trăsătură a gîndirii științifice, înrudită cu curiozitatea epistemică. Desigur, toți oamenii caută explicații pentru diferite situații și evenimente. Dar atunci cînd informațiile sînt insuficiente, explicațiile pot fi eronate. Există și un caz extrem în care individul nu e obișnuit că caute explicații raționale și nu știe că există asemenea explicații pentru diferite fenomene sau evenimente pe care nu le înțelege.

Pentru ca un ins să-și însușească o teză sau o concluzie materialist-științifică generală el trebuie mai întîi să accepte și să înțeleagă dovezile care se aduc în sprijinul acelei concluzii. Uneori dificultățile încep chiar de la faptul că dovezile sau explicațiile sînt acceptate într-o formă insuficientă. Aceasta se întîmplă atunci cînd ele depășesc nivelul de înțelegere, sînt greoi formulate, sînt redate imprecis, se pretează la interpretări ambigue sau nu favorizează stabilirea legăturii directe dintre concluzie și argumentul susținător.

J.E. Alcock arată că explicația este un concept complicat. Cînd explicăm cum funcționează lumina electrică recurgem la un concept mai fundamental ca „electricitatea", care necesită însă și el a fi explicat. Spunem că o piatră cade *datorită* gravitației. Dar nu sînt mulți oameni care înțeleg cu adevărat gravitația. Formarea, spre exemplu, a convingerilor materialiste generale privind inepuizabilitatea materiei, universalitatea legilor naturii, unitatea materială a lumii, ireversibilitatea timpului, apariția vieții din materia fără viață, esența psihicului, cauzele obiective ale unor catastrofe naturale reprezintă un proces foarte complex. El necesită explicații precise și cunoștințe moderne despre stele neutronice, goluri negre și quasari, despre ciclurile evolutive ale corpurilor astrale, despre manifestările materiei extraterestre, geneza acizilor nucleici și a proteinelor, codificarea genetică, entropie, legături chimice, structura moleculară și reacțiile substanțelor din materia vie, chimia creierului, psihologia gîndirii, creativitatea, tectonica plăcilor, mecanisme de faliere etc.

Cît de departe poate și trebuie să meargă informarea științifică curentă pentru constituirea convingerilor materialist-științifice? Altfel spus, poate sau trebuie ea să formeze „experți polivalenți"? Ar fi, fără îndoială, imposibil și chiar indezirabil.

Cercetările psihosociale au arătat că prevenirea tendinței de recurgere la explicații paranormale nu necesită furnizarea unor explicații depline, ci doar suficiente pentru a genera sentimentul că un eveniment sau

fenomen oarecare nu este un mister. Perplexitatea cu privire la fenomene necunoscute sau enigmatice este ușor înlăturabilă atunci cînd fenomenul poate fi subsumat unui principiu științific cunoscut, chiar dacă acest principiu nu este el însuși în întregime înțeles.

Informarea științifică are două componente : furnizarea explicațiilor raționale și furnizarea informațiilor generale cu privire la existența unor explicații raționale. Formarea gîndirii științifice depinde primordial de crearea deprinderii individului de a explica fenomene și evenimente prin subsumarea lor unor principii științifice generale și căutarea acestor principii, atunci cînd el personal nu le cunoaște. Aceasta înseamnă că, în mod obligatoriu, formarea gîndirii științifice presupune și conștiința clară a limitelor perceptive, mnezice, mentale și informative personale. Conștiința limitelor acționează ca un fel de „tampon", care împiedică individul să recurgă la interpretări paranormale sau supranaturale atunci cînd nu se află în posesia unei explicații raționale. Quine și Ulian arată în acest sens : „Cauza pentru care convingeri eronate pot prolifera se află în faptul că ignoranța asupra adevărurilor relevante este adeseori însoțită de ignoranța cu privire la ignoranța respectivă" [7].

c) *Eliminarea ilogismelor și a altor erori de raționament*

Am arătat anterior că la baza multor interpretări magice și superstițioase se află erori de judecată datorate insuficientei înțelegeri a evenimentelor probabilistice și a unor principii statistice, ca de pildă „regresia spre medie". O bogată literatură de psihologie experimentală consacrată cercetării modului în care oamenii își formează concepte și judecăți curente cu privire la diferite fenomene și evenimente relevă frecvența destul de înaltă a unor erori în recunoașterea și operarea cu regulile logicii formale care stau la baza diferitelor forme de raționament. Capacitatea de recunoaștere a contradicțiilor logice nu reprezintă o achiziție înnăscută a minții umane, ci o facultate care se dobîndește gradual în evoluția ontogenetică și se consolidează printr-un proces de învățare direcționată.

Este totuși justificată concluzia că în majoritatea cazurilor oamenii reușesc să evite erori de gîndire, ca urmare a învățării, întrucît exprimarea deschisă a unor raționamente care violează legile logicii duce la dezaprobare și ridiculizare sau determină deziluzii triste în practica predicției și a controlului evenimentelor.

Înțelegerea și operarea adecvată cu principii statistice și cu regulile raționamentului logic constituie o componentă indispensabilă a gîndirii științifice și a prevenirii interpretărilor magico-superstițioase. Dar se știe că mulți oameni raționează eronat nu numai pentru că nu stăpînesc legile logicii formale, ci și pentru că, în anumite împrejurări, ei preferă să le ignore în mod conștient sau inconștient. „Gîndirea deziderativă" este un exemplu, dar nu singurul. Cauzele se află în subminarea deliberată a rațiunii, datorită cultivării unor stări emoționale derivate din contemplarea problematicii umane, de regulă puternic „personalizate", cu aju-

[7] Quine, V. N., Ullian, J. S., *The Web of Belief*, New York, Random House, 1970, p. 39.

torul unor categorii ca misterul, inefabilul etc. În al doilea rînd, simpla cunoaştere a principiilor gîndirii corecte nu duce automat la aplicarea acestora, atîta vreme cît ele nu se asociază cu deprinderea abordării experienţelor personale într-o manieră analitică.

De aceea, în cadrul formării gîndirii ştiinţifice, materialist-dialectice, învăţarea modalităţilor de gîndire corectă trebuie realizată în contextul circumstanţelor experienţei personale care implică utilizarea principiilor învăţate.

d) *Evaluarea ipotezelor*

Una din deosebirile importante dintre gîndirea ştiinţifică şi cea neştiinţifică se referă la modul în care sînt evaluate ipotezele. O ipoteză este o presupunere care necesită a fi demonstrată. Spre exemplu, ipoteza că o anumită plantă neutilizată în medicină are capacitatea să vindece o afecţiune oarecare poate fi tratată de un profan consumînd un extract sau ceaiuri din planta respectivă şi urmărind dacă are efectul scontat. El s-ar putea să ajungă la concluzia că planta este eficientă.

Un asemenea procedeu de verificare este deschis multor influenţe generatoare de erori, pentru că există posibilitatea ca „succesul" obţinut să se datoreze altor cauze care au intervenit în viaţa individului, concomitent cu tratamentul autoadministrat. Totodată, iluzia de atribuire poate determina instalarea unei convingeri „superstiţioase" cu privire la efectul acţiunii respective.

Testarea ştiinţifică a ipotezelor implică strîngerea evidenţelor empirice într-o manieră în care toţi factorii exteriori, capabili să influenţeze rezultatul testului sînt eliminaţi sau „controlaţi". Este adevărat că şi în cadrul metodei ştiinţifice nu putem fi întotdeauna siguri că au fost eliminate toate influenţele generatoare de erori. Dar aceasta este o altă problemă.

Concluzia educaţională care decurge din acest exemplu priveşte necesitatea dezvoltării capacităţii de evaluare ştiinţifică a ipotezelor, ca o premisă esenţială a formării gîndirii şi convingerilor ştiinţifice.

e) *Percepţia ştiinţei*

Crearea, îndeosebi la tineri, a unei imagini favorabile despre ştiinţă şi despre posibilităţile ei este adeseori tratată doar implicit în cadrul procesului de educare materialist-ştiinţifică.

Cercetările sociale confirmă existenţa unei relaţii inverse între valorificarea pozitivă a ştiinţei şi tendinţa de recurgere la credinţe mistico-religioase. Atracţia faţă de ştiinţă este altceva decît interesul ştiinţific pentru un anumit domeniu de cunoaştere. Ea descrie o percepţie şi o atitudine globală, care nu rezultă exclusiv din contactul cu ştiinţa, ci din înţelegerea măreţiei cunoaşterii şi descoperirii ştiinţifice.

La prima vedere, scepticismul faţă de ştiinţă ar putea fi considerat un sentiment imposibil, dacă n-ar fi alimentat de atîtea doctrine false care portretizează ştiinţa contemporană ca pe o „forţă impersonală", ca pe un „monstru scăpat de sub control" sau ca pe o activitate rutinieră glacială şi lipsită de afecţiune. O regretabilă sărăcire a imaginii despre puterea minţii umane sau o bizară discreditare deliberată a raţiunii deter-

mină unii oameni să fie mai captivați de speculații paranormale și de pretinse minuni senzaționale, decît de progresele cunoașterii științifice. Astronomul Carl Sagan scria cu cîțiva ani în urmă că descoperirile științei moderne sînt infinit mai fascinante decît doctrinele pseudoștiinței. Știința, afirma el, este mult mai intricată și mai subtilă, relevă un univers mult mai bogat și evocă cu putere sentimentele noastre de mirare, avînd în plus virtutea importantă de a fi adevărată, indiferent de semnificația pe care o atribuim acestui cuvînt.

Educația joacă un rol important în formarea unei percepții favorabile și adecvate despre demersurile științei. Ea presupune însușirea scopurilor și obiectivelor științei, concomitent cu dobîndirea unor criterii pentru operarea distincției dintre știință și pseudoștiință.

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

RĂSPUNDEM LA ÎNTREBĂRILE PROPAGANDIȘTILOR ȘI CURSANȚILOR DIN ÎNVĂȚĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC

SE CONSIDERĂ CĂ RELIGIA ESTE UN FENOMEN ISTORIC; EXISTĂ, CU TOATE ACESTEA, ASPECTE UNIVERSALE ALE FENOMENELOR RELIGIOASE?

Fără îndoială, constatarea că religia nu este un dat atemporal, ci o realitate istorică, a cărei expresie este determinată în genere de un context socio-cultural caracteristic unei anumite (sau unor anumite) epoci istorice, reprezintă una dintre cuceririle cele mai însemnate ale cercetării științifice a fenomenelor religioase.

În general, diversele teologii susțin teza contrarie, anume aceea că fenomenul religios nu este determinat de contextul istoric, ci se suprapune acestuia, avînd un caracter *revelat*. Principiile de bază ale uneia sau alteia dintre religiile cunoscute ar constitui, deci, obiectul unei revelații divine care numai întîmplător (într-un anume sens) s-ar fi produs într-un moment istoric sau în altul. De pildă, esențialul comandamentelor religioase impuse în *Vechiul Testament* (mai precis, în primele cinci cărți ale acestuia — deci în *Pentateuc* — și, în special în *Leviticul*, *Numeri* și *Deuteronom*) ar fi transcrierea comunicărilor făcute de Dumnezeu lui Moise, acestea avînd numai ca fundal anumite împrejurări istorice legate de *Exodul* poporului evreu din Egipt.

În realitate, așa cum a observat încă B. Spinoza, diversele texte care vor fi ordonate abia între 621 î.e.n. și 90 e.n. în structura canonică a Bibliei (în cazul de față a Bibliei ebraice, structură preluată în mare măsură de așa-numitul Vechi Testament creștin) sînt redactate în epoci diferite în structuri lingvistice diferite și conțin numeroase aspecte contradictorii. Pe această linie, exegeza științifică a Bibliei (spre deosebire de cea teologică, aceasta din urmă încercînd să împace diversele contradicții și deosebiri de sens prin presupuneri neverosimile) a adîncit mereu cunoașterea *istoricității reale* a religiei ebraice și creștine, înlăturînd ca neștiințifică ideea caracterului revelat al acestora. Similar s-au petrecut lucrurile și în privința altor religii (confucianism, budism, islamism etc.).

În privința *universalității* fenomenelor religioase, se impun o serie de distincții. Mai multe religii au pretenția de a fi universale și chiar primesc, în unele lucrări de specialitate, denumirea de religii universale. Aceste două aspecte nu trebuie confundate.

Pe de o parte, practic fiecare religie își proclamă unicitatea, caracterul de „singura religie adevărată". În numele acestei pretenții, fiecare religie se dovedește în genere exclusivistă, combătînd toate celelalte religii ca false (chiar dacă, așa cum se întîmplă cu ebraismul și creștinismul, au multe puncte comune) și practicînd adesea misionarismul, adică încercînd să atragă pe adepții altor credințe. În acest prim sens, foarte multe religii dintre cele cunoscute au pretenția de a fi universale, cu alte cuvinte de a deține singurul mesaj religios universal valabil pentru întreaga umanitate. Mai mult, unele religii (islamismul, de pildă) consideră drept misiune divină a fiecărui credincios atragerea *prin orice mijloace* (inclusiv violența, războiul etc.) a tuturor oamenilor la „adevărata credință".

Evident, acest lucru nu a fost și nu este posibil, în special datorită faptului că fiecare religie s-a născut într-un anume context social-istoric și cultural specific și impunerea ei prin forță altor comunități umane este, de cele mai multe ori, sortită eșecului, întîmpinînd rezistența altor tradiții și moduri de viață, așa cum a dovedit istoria însăși în nenumărate rînduri. Cu atît mai mult astăzi,

Rev. filos., *XXXI*, 5, p. 478—480, București, 1984

cînd misionarismul religios se confruntă cu tendința tot mai puternică a comunităților umane de secularizare a vieții sociale și culturale, de restrîngere continuă a semnificației acordate religiei în contextul civilizației contemporane.

Un al doilea sens al *universalității* este acela exprimat în noțiunea de „religii universale", pe care o întîlnim și în lucrări cu caracter științific, deci fără o opțiune teologică. În acest sens, religii universale ar fi, de pildă, creștinismul, budismul, islamismul etc., cu alte cuvinte acele religii care au depășit (în cursul istoriei) limitele unui anume grup etnic, propagîndu-se pe spații etno-geografice mai largi. Nu este vorba, deci, de o adevărată *universalitate*, deoarece nici o religie nu s-a impus cu adevărat întregii umanități; ar fi vorba, mai degrabă, de o universalitate *relativă*, considerată în raport cu religiile locale sau tribale etc. Am putea, de asemenea, observa că această formă de universalitate este destul de instabilă, întrucît așa-numitele „religii universale" au tendința permanentă de a se divide înlăuntrul lor în grupări religioase mai restrînse, în *denominații*, *culte*, *secte* etc. cu o arie mai restrînsă și care se confruntă între ele în numele „unicității" adevărului lor, așa cum am arătat mai sus.

Un alt înțeles al noțiunii de universalitate aplicate fenomenelor religioase ar fi acesta: se poate considera că diversele religii cunoscute, în ciuda marii lor diversități, au anumite trăsături comune, caracteristice *tuturor* formelor de religii. Problema devine, deci, una de ordin științific: putem defini acele trăsături comune tuturor religiilor, deci *trăsăturile universale* ale religiei în genere?

Pe această temă s-au purtat și se mai poartă încă discuții aprinse între oamenii de știință*. Unii au încercat să demonstreze că toate religiile cunoscute ar deriva — — printr-un proces evolutiv — dintr-una sau din cîteva forme elementare de religie cum ar fi *animismul*, *mana*, *totemismul* etc. Acestea ar fi, prin urmare, acele aspecte universale (cel puțin ca origine) pornind de la care se constituie toate religiile care au existat sau care mai există. De asemenea, s-a încercat să se arate că religiile mai complexe, mai evoluate, conțin încă numeroase aspecte ce pot fi interpretate ca supraviețuiri ale concepțiilor animiste, ale totemismului etc. De exemplu, reprezentările paleo-creștine care alătură lui Iisus simbolul peștelui sau care alătură fiecărui evanghelist un anume animal ar constitui vechi reminiscențe totemice. Interpretarea aceasta este oarecum exagerată, însă, deoarece noțiunea de totemism are un conținut mult mai precis și nu se poate demonstra o asemenea continuitate, care, de fapt, poate fi explicată pe baza unor asimilări de simboluri mediteraneene în limbajul plastic paleo-creștin (nu, însă, într-un context totemic).

Alți cercetători au încercat să arate că aspectele universale ale religiei pot fi găsite la nivelul *psihologiei* fenomenelor religioase. De pildă, orice religie se bazează pe o ambivalență a *sacrului*, care este adorat și temut în același timp. Aceasta ar fi o trăsătură universală, în măsura în care orice religie conține anumite prescripții de manipulare a sacrului de către oameni prin ceremonial (rugăciune, sacrificii, procesiuni și ceremonii diverse etc.). În acest sens, atît religiile cele mai simple, tribale, cît și așa-numitele religii universale, au în comun o anumită atitudine față de *sacru*.

Cu toate acestea, noțiunea de sacru este greu de definit altfel decît printr-un fel de cerc vicios: este sacru ceea ce prvoacă atitudinea religioasă caracteristică față de ceea ce este considerat ca fiind sacru. Fiecare comunitate umană poate considera sacre alte aspecte ale lumii înconjurătoare: pietre, animale sau plante dintre cele mai diverse, forme ale peisajului înconjurător, obiecte din natură sau create de mîna omului etc., toate acestea pot intra (împreună sau numai unele dintre ele) în categoria acelora considerate sacre de o anume comunitate, așa cum ele pot fi total neglijate sub acest aspect de o altă comunitate umană.

Vedem, așadar, că universală poate fi numai *forma* experienței religioase, *conținutul* acesteia fiind particular, de la un grup uman la altul. Omul (comunitatea umană, mai precis, deoarece religia este întotdeauna un fenomen colectiv, social) *atribuie semnificații religioase unor aspecte ale lumii înconjurătoare*, foarte diferite de la o epocă și/sau de la o zonă geografică la alta. S-ar putea spune, așadar, că — practic — singurul aspect universal al fenomenelor religioase este existența universală a religiei, faptul că o întîlnim în toate comunitățile umane cunoscute pînă în prezent.

Pentru a explica acest fapt, însă, va trebui să facem apel nu numai la datele științifice cunoscute, ci și la o teorie mai generală, de nivel filosofic, a religiei ca fenomen cultural și uman. Noțiunea de universalitate trebuie, deci, analizată din perspectiva unei concepții despre om, a unei antropologii. Problema se poate despărți, deci, în două: 1) o problemă *de fapt*: cum putem explica faptul că forma experienței religioase se regăsește (în ciuda deosebirilor de conținut și de complexitate) în toate comunitățile umane

---

* a se vedea, în „Rev. de filosofie", nr. 1/1984, articolul lui P. Berar, *Ce este religia? Dificultățile aparente și reale ale unei definiții.*

cunoscute? și 2) o problemă a universalității propriu-zise: religia este o caracteristică universală a omului, în toate epocile devenirii sale? Noțiunea de om implică *cu necesitate* noțiunea de religie?

La prima întrebare, s-a arătat că religia reprezintă o modalitate de integrare a omului într-o lume imperfect cunoscută și imperfect stăpînită de el. De la etapa existenței primitive (sau preistorice) a grupurilor umane și, apoi, pe tot parcursul istoriei umanității, religia a putut constitui, așa cum arăta F. Engels în lucrarea sa *Anti-Dühring*, „o formă de expresie nemijlocită, adică emoțională, a relațiilor dintre oameni și forțele străine, naturale și sociale, care îi stăpînesc atîta vreme cît oamenii sînt dominați de asemenea forțe". Traducînd în limbajul fantastic al miturilor și al credințelor religioase o serie de probleme, de întrebări complexe și aparent insolubile, care țin de condiția mai generală a omului supus unei necesități naturale și sociale în genere neînțelese, omul ca *ființă religioasă* aplică realității — așa cum a arătat și filosoful german Feuerbach — o logică *sui generis*, în care relațiile reale dintre termeni sînt inversate. În loc de a porni de la om ca de la adevăratul subiect al istoriei, religia postulează un subiect absolut, situat în afara sferei umanului și a experienței omenești, în transcedent, pentru a explica însăși experiența umană și devenirea istorică a acesteia. Ea instituie, cum scria Hegel, o realitate a esenței care „este însă totodată numai o realitate a conștiinței *pure*, și nu a conștiinței *reale*; ridicată anume în elementul gîndirii, ea nu trece însă pentru această conștiință drept un gînd, ci este pentru ea mai degrabă dincolo de realitatea ei proprie; căci aceea este fuga din aceasta" (*Fenomenologia spiritului*). *Esența*, adaugă Hegel, „este înstrăinată de *existența* ei".

Prin urmare, religia poate fi considerată universală numai în măsura în care este universală această logică a *înstrăinării* conștiinței umane de propria sa esență. Într-adevăr, filosofia clasică germană s-a străduit să arate că înstrăinarea conștiinței este o necesitate a însăși devenirii spiritului.

Reconsiderînd problema de pe pozițiile unei concepții materialiste și dialectice asupra omului și a relațiilor acestuia cu realitatea complexă (naturală și socială) în care el există, Marx a pus bazele unei analize științifice a înstrăinării, arătînd totodată că sursele cele mai adînci ale acesteia se găsesc în primul rînd în sfera condițiilor materiale ale existenței umane; totodată — arată Marx în *Capitalul* —, „reflexul religios al lumii reale nu poate să dispară decît atunci cînd relațiile din viața practică de zi cu zi vor fi relații clare și raționale între oameni și între oameni și natură".

Așadar, ceea ce putem recunoaște drept universal în manifestările conștiinței religioase este, în fond, factorul antropologic care stă la temelia oricărei religii și care face din aceasta, în ultimă instanță, un răspuns al omului la o serie de probleme specific umane, legate de înstrăinarea acestuia de adevărata sa esență omenească. Așa cum se observă, aceasta nu înseamnă, desigur, că înstrăinarea umană este o necesitate logică sau o fatalitate a destinului uman. De aceea, o concepție ateistă științifică implică nu numai dezvăluirea cauzelor reale ale fenomenelor religioase, dar și un proiect de transformare reală a omului, schița unui model uman în care se realizează dezalienarea ființei umane în contextul unui nou umanism.

Ion Goian

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv :

GRIGORE SMEU

SENSIBILITATEA ESTETICĂ ROMÂNEASCĂ

BUCUREȘTI, EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA, 1984, 190 p.

SEDUCȚIA — UN CONCEPT NOU ÎN ESTETICA ROMÂNEASCĂ

DE

LUCIAN DRAGOMIRESCU

Bucuria consolidării cu noi concepte a teoriei estetice românești nu ne este prilejuită de fiecare nouă carte de estetică, cu toate că, în acest domeniu, au văzut lumina tiparului numeroase lucrări convergînd către *constituirea unei analitici fundamentale*. Or, adecvarea oricărei analitici decurge din existența unei constelații conceptuale, aptă să activizeze problematica și demersurile analizei. Sintagma *sensibilitate estetică românească* se înscrie și ea acelor valori teoretice cu ajutorul cărora se deslușește mai acut situația artei și esteticii în cultura românească. Realitatea acestei forme de sensibilitate este sursa *modelării viziunii creatoare naționale*, locul tezaurizării evolutive a opțiunilor teoretice-estetice ivite din ea, de ea depinzînd, mai cu seamă, inalienabila facultate a poporului român de a conferi frumosului rosturi existențiale temeinice.

Într-o multitudine de cazuri anterioare, ideea de *sensibilitate estetică românească* primea doar sporadic obiectivări confirmative, deopotrivă datorită presiunii unor tradiții postkantiene ce nu acceptă decît matricea universalizată a sensibilității, aprioric constituită, cît și mulțumită temerii suscitate de unele situații concrete, din unghiularitatea cărora această idee ar fi putut influența *postularea unei metafizici agreste*, în măsura în care, după un anumit joc al modelor, doar elemente ca rusticul, idilicul, pastoralul, pitorescul, sofianicul etc., suscitați în rolul de factori preponderent mărturisitori ai esteticității românești. Trebuie totuși operată o distincție între creatori și teoreticieni, căci primii au știut da haină sensibilă realităților *celor mai diverse încercate de români, pe cînd* secunzii au ajutat propășirii unor mentalități comode, curioase sau direct fanteziste, neînrîurind lămurirea aspectelor sensibilității estetice românești, temă adesea boicotată sau situată într-un plan cultural subiacent.

Nu prin omonimia titlului recentei sale cărți, ci prin analiză căutătoare de particularități și permanențe, Grigore Smeu aduce tema în avanscena interogațiilor *fondatoare*, stabilind, printr-o contribuție demnă de salutat, legătura acestei sfere ideatice cu consecuția izvorîtă din fenomenologia sensibilului, cu ideea de *seducție estetică*. Ca autor, el nu jinduiește situația prospectării de sisteme, și nu încearcă înmagazinarea fastidioasă de aserțiuni ireconciliabile, așa cum procedase cu decenii în urmă Mihail Dragomirescu, străduindu-se fără să izbutească să impună ideea de *capodoperă* căreia în locul unui sol rodnic i-a sortit jungla hățișurilor integraliste. La un pol opus, Grigore Smeu încearcă redarea cît mai plastică (dar teoretică și nu imagistică) a tandemului *sensibilitate-seducție* urmărind calitățile inerente, observînd cu minuție ipseitatea și metamorfica acestora în condițiile situațiilor estetice. To-

nul demonstrației nu este nici rece, indiferent, temele s-ar răzbuna de la sine, nici agitatoric, mobilizator întru stîrnirea de furtuni culturale, ceea ce în ochii unora este maxima virtute. În cele susținute, Smeu nu clamează: *Pax data in has leges est.*

Relația biunivocă a conceptelor de bază îl conduce pe estetician către determinarea unei *sincreze* instituită între senzorial, afectiv și rațional și apoi către o consecință decurgătoare din interacțiunea acestor trei trepte ale vieții spiritului, adică „o anume *reverberație* relațională, tocmai pentru că posedă calitatea de corolar al perceperii și asimilării fuziunii unor niveluri variate ale conștiinței" (p. 31). Structuri și procese relaționate organic întregesc cîmpul realității estetice-artistice, și ca atare mai toate formele artei naționale. Din acest mod, foarte personal, de a teoretiza, se naște o idee fecundă, cu o gestație lentă, reprezentînd activitatea de trei decenii, constînd în observarea intimă graduală a esteticului. Spre deosebire de rezervele exprimate de autor, mărturisirile sale preliminare din prologul lucrării *(Călătorie spre temă)* ni se par cuvenite, foarte la obiect, neimpietînd, cum se teme autorul, asupra rigorii dorite.

Operativitatea integratoare a conceptului de seducție se poate proba și dincolo de interesul principal al demonstrației acestui studiu. Face parte dintre acele zămisliri ale cunoașterii prin care pluriperspectiva semnificativă este dată simultan cu schimbarea punctului de greutate al dinamicii acționale a seducției, dinspre om sau spre om. Ideea de seducție încorporată sensurilor investigatorii este adecvată nu doar luminării semnificației temei sensibilității românești, ci ea s-ar putea dovedi utilă și altor contexte culturale, *ceea ce ar face-o* ipso facto *protocronică*, mai ales din unghiul trăirii estetice, al „focului îngropat" (p. 53—55). Interiorizarea trăitului și trăirea esteticului sînt căi ce dau inerență, sobrietate și esență manifestă oricărei forme sensibile. Ținînd chiar seama de semnificația imagistică, expresia „foc îngropat" joacă rol de scut împotriva prejudecății teoretice dezaprobatoare a oricărei realități a vieții estetice dincolo de zona senzorial-afectivă și care acceptă satisfacția gratuită conferită de oglindirile imediate ale sensibilului.

Seducția își află rostul în orice teorie estetică ce susține ecoul interiorizat al trăirii, urma indelebilă pe care aceasta o lasă sporind eficiența experiențelor estetice. Ea este tribut plătit de subiect propriei sale aderențe la estetic. Seducția ajută completarea jocului estetic printr-o durată conștientizată prelungită, fie și după ruperea pactului cu obiectul admirației estetice. De aceea, ea poate fi valorizată nu doar ca factor de complacere, ci mai degrabă ca agent regenerator al vieții esteticului.

Studiul lui Grigore Smeu este binevenit și prin modelarea explicațiilor în jurul temelor corelative seducției. Căci în fond este vorba despre o problematică eterogenă, dacă ținem seama de categoriile umorului, pitorescului, miticului, polispectacolului, fetișismului folclorizant, spectacularului (între altele, exteriorizat și în situațiile polilor opuși reprezentați de atracția naturii ca proliferare a nuanțelor și antinomica derivă a seducției naturii, una din cele mai strălucite expresii ale impasului sensibilității în actualitate).

Grigore Smeu introduce cititorul în atmosfera unor incitante demonstrații, căci jocul argumentelor capătă, ca modalitate persuasivă, cristalizarea unei suite de prolepse centrate în jurul diferitelor teme presupuse de autor ca interogați necesitînd o grabnică apărare. Prin procesul prolepsei, cititorul este ajutat să se convingă de importanța subtemelor, de semnificațiile operelor artistice în care-și găsesc reflectări, de nefondarea unor eventuale contraargumente. Strategia proleptică domină subtil și plural, putînd fi admirată ca forță a stilului, ca putere ce captează cititorul înspre meditativ, ca expresie potrivită pentru reliefarea intenționalității urmărite, ca echivalență a mobilizării spirituale a autorului, care teoretizează printr-un intim contact cu însăși seducția estetică, dar fără înflăcărare tiranică-dogmatică. Autorul are dealtfel dreptul la întărirea permanentă a argumentației, nu doar din simple finalități retorice, ci mai cu seamă pentru relevarea plurisemnificanței fiecărei idei.

Declarîndu-ne solidari cu conținutul studiului, sesizînd capacitatea autorului de a nuanța și de a nu clama inflexibil, sîntem totuși derutați de impetuozitatea exhortativă depistată în cîteva cadențe concluzive, în sfera aspectului *seducției seducției*, și în aceea a *dezvoltării atracției raționale, contaminarea* ca proprietate acțională a seducției estetice, ca *vis virtutis*, devine fericită formulare ce înlocuiește „simpatia estetică" și se substituie pretențiosului termen de „întropatie" introduce parametrul dăinuirii seducției, căci doar contaminarea capabilă „să întrețină intactă seducția estetică" (p. 125), să o ridice la rang de „căutare fără sfîrșit" *(ibid.)*. Ea este însă excesiv ontologizată în opțiunea exprimată după cum urmează: „seducția reflexivității a devenit o componentă de nedespărțit a vieții și, la rîndu-i, viața se cîntărește pe sine — în plan subiectiv — printr-o înfrățire a povestitului cu virtutea de a raționa" (p. 142). Reculăm în fața unei atari concluzii, chiar dacă la autor ea vine pe calea unei contaminări teoretice, în marginea unor zise ale criticului literar N. Manolescu, deoarece autorul observase încă la pag. 31 a studiului „*reverberația* relațională", ceea ce implică o dialectică de la experiența estetică

la efectul ei și cale-întoarsă, într-o permanență a schimbării de accent între virtualizare și potențializare, redîndu-se astfel mai fericit dialectica deschisă, acțiunea de factor generativ activ a seducției. „Povestitul" nu este decît o ipostază a imaginativului făuritor de nou estetic și dezrobitor al trăirii corespondente, contextele cărții presupunînd „povestitul" ca una din cuceririle *imaginației în acțiune* (s.n.).

Vom mai adăuga și cîteva observații ce ni se par necesare, legate de trecutul teoretizărilor extraestetice ale seducției, cu implicații în cîmpul esteticii.

Gestul lui Grigore Smeu de introducere în ambitusul teoriei estetice românești a noțiunii de seducție nu se explică prin preluarea din sfera teoriilor psihanalitice, unde aceasta a fost invocată, revocată, admisă parțial, subsumată altora. Cu toate acestea, gestul esteticianului român rămîne și astăzi unul temerar, trimiterile sale spre viitor dorindu-le mai fericite decît au fost consecințele punctelor de vedere exprimate de Freud cu ajutorul conceptului de seducție. Părintele psihanalizei susținuse în anul 1896, în fața membrilor Societății de psihiatrie și neurologie din Viena, o genială comunicare intitulată *Despre etiologia isteriei*, în cadrul căreia, ocupîndu-se de categoria *scenelor sexuale infantile* descrisese o sferă conflictuală sesizabilă în viața psihicului, agitînd straturile vieții conștiente și inconștientul în condițiile situațiilor violului *(die Vergewaltigung)*, abuzului *(der Missbrauch)*, seducției *(die Verführung)*, atacului *(der Angriff)*, agresării *(die Aggresion)* etc. deci, sub acțiunea violentă a unor stimuli perturbatori, cu ecou dincolo de prezentul acțiunii, de care depind anumite gestații ce pot avea loc mai tîrziu și în viața fantasmatică a individului.

La *polul opus* acestei tematizări freudiene, esteticianul Grigore Smeu alege elementele senzorialului, afectivului și rationalului (ulterior exagerînd chiar atracția către rațional), pentru a izola puterea de influențare cu care este înzestrată seducția. S-ar putea spune că tema este dezvăluită concentric și totuși ea nu este apărată de obișnuita mențiune critică adresată seducției, adică reducerea seducției la o trăire pasivă sau la un abandon forțat. Desigur, esteticianul nu are propriu-zis nevoie, în măsura psihanalistului, de inconștient, însă excesul de tip contrar, adică absolutizarea finalității reflexive în și în prelungirea experienței estetice aduce cu sine o eteronomizare, o pierdere a unei trăsături specifice, căci fie și nedeclarat experiența estetică implică, și nu virtualizează la un grad zero, influența subconștientului.

În psihanaliză, stimulii ce intră în sfera de investigare sînt totodată factori perturbatori ai echilibrului psihic, față de care gestațiile apar drept soluții salvatoare, la care se adaugă reechilibrarea prin sublimare. În experiența estetică intervin o instabilitate, o deplasare de accent conferită de pecetea preponderenței, cîte unii *analizatori* (planurile vizuale, auditive, tactile etc., nu se află niciodată într-un echilibru ideal). Dramatismul asimilării subiective sub imperiul inegalității puterii de acțiune a fiecărui analizator, poate introduce în estetic o nuanță de dramatism dar nu un impas vital eminamente critic. Seducția propusă de Freud într-un anumit context demonstrativ a fost sancționată de baronul Richar von Krafft-Ebbing, președintele Societății vieneze de pshiatrie cu replica ce exprimă pentru eternitate consecința neaderenței la noutatea argumentelor: „Sună ca un basm științific". Freud și-a renegat contribuția introducerii conceptului de seducție, a ascuns-o cu dibăcie genială sub formulări care o făceau subiacentă, ineficace, și-a abătut de la teoria seducției ciracii care o descopereau spontan (de ex. pe Ferenczi, în anul 1925), dar n-a putut-o elimina total din atenția unor observatori mai tîrziu. O dovadă recentă ne-o oferă scrisoarea din 10 septembrie 1981 adresată de Anna Freud, remarcabilă urmașă intransigentă a teoriilor tatălui ei, psihanalistului Jeffrey A. Masson, în care afirmă următoarele: „Menținerea teoriei seducției ar însemna abandonarea complexului lui Oedip, și *prin aceasta întreaga importanță a vieții* fantasmatice, a fanteziei conștiente sau inconștiente. De fapt, drept consecință, după aceea psihanaliza ar înceta să mai existe"[1].

O calchiere a necesităților esteticii și psihanalizei nu este posibilă și ar fi chiar indezirabilă. Dar *rosturile subconștientului pentru* viața fanteziei umane, mai ales dacă situăm seducția în sfera esteticii, trebuie regîndite și analizate precaut. Admirăm la Grigore Smeu ineditul introducerii noțiunii de seducție, dar îl vedem incomodat de excluderea subconștientului în abordarea ideii de reîntoarcere conexată cu sfera creativității, excluzînd dintre treptele de viață spirituală coparticipative la creativitate orice factor ce se află dincolo de linia rationalității. Susținînd creativitatea în ambianța seducției începutului și a deschiderii, urmînd căile noțiunii de dor corelat cu sentimentul reîntoarcerii, autorul înclină excesiv balanța spre rațional, susținînd că dorul ar stîrni *„întreg* acest evantai de sentimente *potențînd la maximum* dorința și voința *reîntoarcerii*" (p. 77). Frumoasa idee de convertire a sfîrșitului în început are

[1] Jeffrey A. Masson, *Freud and the Seduction Theory*, în *„The Atlantic"*, vol. 253, febr. 1984, p. 59.

mereu și mereu nevoie, ca la Mircea Eliade, de structuri arhetipale, mitice etc., premergînd raționalitatea autonomizată sau extinzîndu-se în zone ce depășesc explicitările raționale ale experienței sensibile estetice. Fără excese apriorice, Mircea Eliade a utilizat din ce în ce mai subtil factori preformați și structurări labile ale imaginarului, care aureolează valorile cultural-artistice, nedenunțînd la tot pasul finalități meditative-reflexive și nedescinzînd dintr-o examinare rațională pregnant actualizată.

Am înclina mai degrabă să susținem că în estetică, seducția implică o rezervă de inefabil, o încărcătură de secret de la sine acceptat, de ascunziș satisfăcător pentru toate treptele spiritualului și nu preponderent pentru una singură și anume pentru cea mai de sus, un ascunziș sesizat drept *mai înainte văzutul (auzitul) și ca atare acceptatul* (s.n.). Sensibilitatea se nuanțează în modalități seductive în cadrul experienței cultural-estetice, dar nu fără acceptarea stărilor pregnant paradoxale, fără de care acord, eroii mitici, situațiile sublime, înjosirea individualității în stările comicului, monumentalitatea ș.a.m.d., ar deveni adevărate scandaluri raționale și ar fi izgonite din sfera esteticului. Paradoxalitatea genuină a esteticului se înfrățește miraculos de bine cu seducția pentru a se manifesta în toată plenitudinea. Negreșit, Grigore Smeu le știe bine pe toate acestea, chiar dacă accentele exhortative ale concluziilor sale sînt restrictive prin izolarea preaînaltului. Atunci cînd afirmă cu privire la unele personaje soresciene: „Nițel mucalit, nițel ironic, nițel sarcastic, personajele soresciene își duc crucea pînă la capăt, explorîndu-și cu ingeniozitate insinuantă ultimele resurse ale rezistenței. Lupta omului cu propriile limite rămîne deopotrivă nobilă, seductivă și dură. Am spune că personajele soresciene afirmă o metafizică a bunului simț în suferință" (p. 103), esteticianul proiectează potențialitățile *sensibilității estetice românești* dincolo de imperativul ce și l-a autoimpus, acela al stării *de veghe*, și aclamă indirect seducția în contextul permanent paradoxal al esteticului, care naște sensuri inexistente sau care nu și-au căpătat încă drept la existență, convingîndu-ne de realitatea lor captivantă.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

„ISTORIA ȘI FILOSOFIA ȘTIINȚEI"
(Colocviu studențesc)

Ajuns la a II-a ediție, Colocviul studențesc „Istoria și filosofia științei" (dedicat celei de a 40-a aniversări a Revoluției de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă, de la 23 August 1944) a reunit la Iași, în zilele de 24—27 mai, peste 130 de reprezentanți ai unor cercuri cu profil interdisciplinar din principalele centre universitare ale țării: București, Cluj-Napoca, Timișoara, Iași. Desfășurate în șase secții (Filosofia fizicii, Istoria fizicii, Istoria și filosofia matematicii, Istoria și filosofia chimiei, Istoria și filosofia științelor biologice, Știința și condiția umană), ampla și reușita manifestare a fost inaugurată prin simposionul *Știința și problemele globale ale omenirii*, în cadrul căruia au fost prezentate comunicările: *Controverse în mecanica cuantică* (prof. univ. dr. ing. Mihai Florescu — membru corespondent al Academiei R.S.R., ministru secretar de stat la C.N.Ș.T.); *Fizica și problemele globale ale omenirii* (dr. Marcin Ivașcu, director general al I.C.E.F.I.Z.); *Știință și tehnologie* (prof. univ. dr. ing. Traian Sălăjan, membru corespondent al Academiei R.S.R., Institutul Politehnic „Traian Vuia"); *Scop, program, conduită rațională* (conf. univ. dr. Cornel Popa, Institutul Politehnic București); *Semnificațiile multiple ale progresului științific* (conf. univ. dr. Liviu Sofonea, Universitatea din Brașov); *Transformările Lorentz și optica* (prof. univ. dr. doc. Ion Ioviț-Popescu, membru corespondent al Academiei R.S.R., rectorul Universității București; asist. univ. Andrei Belea — Universitatea București); *Principiul ontologic în cercetarea cosmosului îndepărtat* (cercetător șt. pr. dr. Nicolae Ionescu-Pallas, I.C.E.FIZ.); *Unele implicații globale ale cercetării civilizațiilor extraterestre* (conf. univ. dr. Tiberiu Toró, Universitatea Timișoara); *Probleme demografice contemporane* (conf. univ. dr. Vasile Miftode, Universitatea „Al. I. Cuza"). În final, s-au purtat discuții la „masa rotundă" privind *Rolul cercurilor științifice interdisciplinare în formarea profesională și politică a viitorului specialist.*

P. I.

TRATATUL DE ESTETICĂ ÎN DEZBATERE

În ziua de vineri, 29 iunie a.c., din inițiativa Institutului de filosofie din București, a fost organizată o dezbatere în jurul masivului tom „ESTETICA", recent apărut în Editura Academiei R.S.R. (sub coordonarea: Marcel Breazu, Ion Ianoși, Grigore Smeu, Ion Toboșaru). La dezbatere au participat autorii tratatului, cercetători științifici, redactori de la edituri și reviste cu profil ideologic, critici de artă etc. Dezbaterea a fost condusă de prof. univ. dr. doc. Alexandru Tănase, în al cărui scurt cuvînt introductiv s-a subliniat că recentul tratat apărut în Editura Academiei atestă prin chiar prezența și caracterul lui de sinteză „un nivel de maturitate al cercetării românești în acest domeniu".

Vorbitorii care au luat cuvîntul pe marginea acestui tratat au scos în relief numeroasele calități și merite ale lucrării în raport cu concepții și tentative anterioare de sinteză în cîmpul esteticii românești, în raport cu exigențele contemporane ale gîndirii filosofice și estetice marxiste, după cum au formulat în marginea tratatului unele observații și sugestii de luat în seamă în eventualitatea îmbunătățirii lui. În ordinea înscrierilor la cuvînt reținem aici numele participanților la dezbatere: Alexandru Boboc, Simion Ghiță, Nina Stănculescu, Ion Stroie, Vasile Popescu, V. Donose, Elena Cobianu. Din partea coordonatorilor lucrării a vorbit Grigore Smeu, director adjunct al Institutului de filosofie, care a ținut să împărtășească audienței unele principii avute drept călăuză în elaborarea volumului (cerința de echilibru interior și complexitate a tratatului, „coezi-

Rev. filos., XXXI, 5, p. 485—487, București, 1984

une profesională" și „sudură" între colaboratori etc.). A remarcat de asemenea performanța cantitativă și calitativă a *Bibliografiei* de la finele tratatului.

În cuvîntul său de încheiere, conducătorul dezbaterii a ținut să specifice enumerativ virtuțile recentului volum, conchizînd că tratatul „este o realizare serioasă, un lucru de mare seriozitate și care nu-ți dă impresia de ceva « déjà vu »".

M.C.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Sub genericul „Probleme actuale ale științei filosofice", cunoscuta revistă sovietică „Voprosî filosofii" nr. 3/1984 publică un grupaj alcătuit din 4 articole care au drept autori nume binecunoscute în publicistica filosofică românească: Ion Tudosescu, *Idealuri și norme în activitatea socială*; Dumitru Ghișe, *Dimensiunea culturală a omului. Creația valorilor și progresul uman*; Octavian Chețan, *Teologia contemporană și filosofia*; Mircea Flonta, *De la empirie la teorie*. Articolele sînt precedate de o notă din partea redacției în care se explică cititorilor sovietici că includerea materialelor în revistă „continuă tradiții statornicite de colaborare și oferă cititorului posibilitatea de a cunoaște situația științei filosofice în R. S. România și unele din tendințele ei de dezvoltare". În finalul notei redacționale se mai arată că în luna august din acest an, poporul român va marca cea de-a 40-a aniversare a eliberării țării. Cu prilejul acestui eveniment, „filosofii sovietici felicită pe colegii lor români, le urează noi succese creatoare în rezolvarea problemelor actuale ale științei filosofice marxist-leniniste, în întreaga lor activitate socială". În numărul de față al „Revistei de filosofie" cititorii români pot lua cunoștință, la rîndul lor, urmărind cele două studii semnate de colaboratori din U.R.S.S., de conținutul unor preocupări actuale ale colegilor lor sovietici în domeniul teoriei cunoașterii științifice.

★

Sub titlul *Visele și obsesiile civilizației*, revista bianuală de filosofie „Mentalities" (nr. 3/1984), care apare în Noua Zeelandă, recenzează un număr special din „Revista română" (Romanian Review) dedicat prezentării antologice a contribuțiilor românești în domeniul *filosofiei culturii* (vol. 37, nr. 4—5/1983). În ampla recenzie semnată de Norman Sims (Univ. din Waikato) se face aprecierea concluzivă că „oricine încearcă să înțeleagă abordarea mentalităților (în sensul sugerat de titlul revistei, n.n.) va fi în cîștig citind și studiind această selecție antologică".

★

„Deutsche Zeitschrift für Philosophie" (R.D.G.) publică, în nr. 3/1984, un studiu intitulat: *Asupra conceptului de metodă*, semnat de Valentin Mureșan, în care se argumentează teza că acest concept ocupă un loc central în metodologia științelor, urmînd o tradiție a epocii moderne și noile discuții din logica normelor și logica teleodeontică. Literatura de specialitate înregistrează și participarea românească (colectivul de filosofie de la Institutul Politehnic București).

Din aceeași „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 4/1984, atrage atenția grupajul de studii în întîmpinarea celui de-*al VI-lea Congres de filosofie al R.D.G.* (care va avea loc la Berlin, între 17—19 octombrie 1984), studii consacrate „problemelor responsabilității morale pentru mediul natural al vieții sociale", umanismului și păcii.

★

Se anunță apariția (în editura parisiană Armand Colin) a unei masive *Histoire mondiale des socialismes*, în 6 volume, sub direcția lui Jean Elleinstein. Tomul I: *De la Platon la Marx*; Tomul II: *De la Lassale la Jaurès*; Tomul III: *De la Léon Blum la Stalin*; Tomul IV: *De la Frontul popular la victoria asupra lui Hitler*; Tomul V: *De la Tito la Mao*; Tomul VI: *De la revoluția cubaneză la „Solidarnoś"*. Între colaboratorii menționați ca participanți la redactarea volumelor figurează nume cunoscute în învățămîntul francez: Jean Bruhat, François Hincker, Gérard Belloin, Isabelle Veyrat-Masson, Georges Ayache.

★

Cunoscuta editură Martinus Nijhoff, The Hague, anunță cîteva apariții semnificative pentru stadiul actual al cercetării interdisciplinare: a) Ankersmit, F. R.: *Narative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language* (1983, 265 p.); Husserl, E.: *Studien zur Arithmetik und Geometrie: Texte aus dem Nachlass* (1983, 506 p.); Melle, U.: *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in Phänomenologischer Einstellung* (1983, 166 p.).

★

„Canadian Journal of Philosophy" oferă ca supliment, vol. IX, 1983: *Plato: New Essay*, studii consacrate unei lecturi moderne

a unor dialoguri platoniciene, îndeosebi: *Timaios*; *Parmenide*; *Philebus*.

★

Cunoscuta revistă filosofică „The Monist" (S.U.A.) consacră cele 4 numere ale anului 1983 următoarelor teme: *„Recta ratio" în etica occidentală*; *Integritate și puritate în artă și morală*; *Categoriile*; *Baza autorității politice*. Pentru anul 1984 (ian.)—1985 (ianuarie) se anunță temele: *Filosofia matematicii*; *Filosofie și sociobiologie*; *Poate fi apărat relativismul?*; *Etica în lumea modernă*; *Cunoaștere, justificare și fiabilitate*.

★

Între 21—24 iunie 1984 a avut loc la Trinity College, University of Toronto, conferința cu tema: *Bertrand Russell's Early Technical Philosophy. 1895—1922*.

★

În editura V. Klostermann (Frankfurt a. M.) a apărut: *Leibniz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz bis 1980*, begründet von K. Müller, hrsg. von A. Heinekamp, 1984, XXIV, 742 p., în seria „Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs, Band 10.

★

„Estudios Filosoficos" (Instituto Superior de Filosofia, Valladolid) consacră numărul 92 (1984) lui Aristotel: Problema feminității la Aristotel (de E. G. Estebanez); Misterele la Aristotel (de S. Heredia); Aristotelismul spaniol în prima jumătate a secolului al XIII-lea; Aristotel și Marx despre contradicție (de J. Iniguez); Modele explicative la Aristotel și Hempel (de E. Chavarri); etc.

★

Începînd din martie 1984 apare în S.U.A., de două ori pe an (martie și octombrie) noua revistă: *Journal of Applied Philosophy* (Journal of the Society for Applied Philosophy). Revista își propune să promoveze contribuții constructive în sferele analizei cunoașterii și ale filosofiei practice, îndeosebi în problema valorilor, precum și în sferele politicii, economiei, educației.

★

Între 13—15 aprilie 1984 a avut loc la Saskatchen (Canada) cea de-a 15-a Conferință a Societății Internaționale de Fenomenologie și literatură cu tema: *The Element and Poetic Imagination*.

★

Între 13—17 august a avut loc la Universitatea din Hawaii (și Centrul Est-Vest, Honolulu) o conferință internațională cu tema: *Interpretarea comparată a filosofiei în raport cu zonele de cultură*, organizată de „Society for Asian and Comparative Philosophy". Pe lîngă tema generală, vizînd „granițele" dintre limbaje, culturi și epoci istorice, s-au mai discutat: diferența între „filosofie" și „filosofia comparată"; legitimarea termenului „filosofie" în context asiatic; problema „decontextualizării" în cercetarea comparată; traducerea termenilor filosofici din chineză, japoneză și sanscrită în limbile europene și invers; validitatea raportării sistemelor de gîndire „antice" sau „tradiționale" la sistemele „moderne" de gîndire.

★

Cunoscuta editură „D. Reidel Publishing Company" anunță apariția lucrării: *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and, Language* (by D. W. Smith and R. McIntyre, 1984, 446 p.), consacrată studierii temei intenționalității la Husserl și influenței ei de durată în gîndirea contemporană, îndeosebi în cea fenomenologică și analitică.

★

Sub genericul *Handbuch Philosophie in 18 Bänden nach Disziplinen* au apărut la K. Alber Verlag (Freiburg/München): K. Acham, *Philosophie der Sozialwisenschaften*, 1983, 412 p.; R. Schaeffer, *Religionsphilosophie*, 1983, 280 p.; Th. M. Seebohm, *Philosophie der Logik*, 1984, 320 p.

★

Cu prilejul împlinirii a 300 de ani de la nașterea celebrului filosof George Berkeley (1685—1985) va avea loc la Trinity College Dublin, între 19—22 august 1985, o conferință comemorativă. De asemenea, cunoscuta „Maison Française d'Oxford" anunță un simpozion consacrat evenimentului — la Oxford —, la sfîrșitul lui septembrie și începutul lui octombrie 1985.

★

Între 21—26 iunie 1985 va avea loc la Frankfurt a.M. (R.F.G.) cel de-al XV-lea Congres Internațional de fenomenologie, organizat de „Societatea Internațională de Fenomenologie" împreună cu „Schopenhauer-Gesellschaft". Tema: *Moralitatea în cadru „lumii vieții"* (Lebens-Welt).

BIBL... SIBIU

[Continuare de pe contrapagină]

* * * **Privire filosofică asupra raționalității științei.** Coordonator : Angela Botez, 1983, 174 p., 16 lei.
* * * **Studii de istoria filosofiei universale.** VIII. Coordonatori : Al. Boboc, Simion Ghiță, Radu Pantazi, 1983, 159 p., 14 lei.
* * * **Estetica.** *Coordonatori* : Marcel Breazu, Ion Ianoși, Grigore Smeu, Ion Toboșaru, 1983, 582 p., 75 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

PETRE BOTEZATU, **Constituirea logicității**, 1983, 226 p., 13,50 lei.
* * * **Marx — *contemporanul nostru*.** *Coordonatori* : Dumitru Ghișe, Andrei Marga, Achim Mihu, 1983, 401 p., 24,50 lei.
* * * **Logica acțiunii. Studii.** Coordonator : Cornel Popa, 1983, 290 p., 12 lei.
PLATON, **Opere, IV.** Ediție îngrijită de Petru Creția. Interpretări și comentarii de C. Noica, Andrei Cornea, Radu Bercea, Manuela Tecușan. Trad. din lb. elină de Petru Creția, Gabriel Liiceanu, 1983, 548 p., 40 lei.
* * * **Filosofie și religie în evoluția culturii române moderne, vol. I și II.** Studii și antologie de S. Ghiță și D. Ghișe, 1984, 361 p. + 405 p., 52 lei.
ALEXANDRU BOGZA, **Realismul critic.** Ediție îngrijită de Al. Tănase, Al. Boboc, 1983, 408 p., 29 lei.
MIRCEA CRISTEA, **Modelul moral și opinia publică**, 1983, 112 p., 3,50 lei.
ILIE PÂRVU, **Introducere în epistemologie**, 1984, 478 p., 30 lei.
ALEXANDRU DUȚU, **Humanisme, baroque, lumière, — l'exemple roumain**, 1984, 146 p.
GRIGORE SMEU, **Sensibilitatea estetică românească**, 1983, 176 p., 9,50 lei.
CICERO, **Despre supremul bine și supremul rău.** Trad., studiu introductiv, notițe introductive și note de Gheorghe Ceaușescu, 1983, 478 p., 32 lei.

EDITURA UNIVERS

TOMA ROMAN, **Artă și valoare**, 1983, 235 p., 11,50 lei.
HANS ROBERT JAUSS, **Experiență estetică și hermeneutică literară.** Trad. din lb. germană : Andrei Corbea, 1983, 502 p., 25 lei
AL. TĂNASE, **O istorie a culturii în capodopere, vol. I**, 1983, 544 p., 24 lei.

EDITURA EMINESCU

* * * **Cultură, creație, valoare — motive dominante ale filosofiei românești.** Coordonatori : Dumitru Ghișe, Angela Botez, 1983, 298 p., 18 lei.
* * * **Artă — morală în istoria gîndirii estetice românești.** Antologie alcătuită de Gh. Stroia, Dumitru Matei, Dan Oprescu, Vasile Morar, Claudia Matei. Studii introductive : Dan Oprescu, Dumitru Matei, Gh. Stroia, 1983, 410 p., 21 lei.
MIRCEA FLORIAN, **Recesivitatea ca structură a lumii, vol. I**, Ediție îngrijită studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, Ioan C. Ivanciu, 1983, 534 p., 42 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

Z. ORNEA, **Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea**, 1983, 510 p., 20,50 lei.
HENRI WALD, **Ideea vine vorbind**, 1983, 310 p., 13,50 lei.
GABRIEL LIICEANU, **Jurnalul de la Păltiniș**, 1983, 240 p., 9,25 lei.

EDITURA DACIA

GHEORGHE VLĂDUȚESCU, **Modernitatea ontologiei aristotelice**, 1983, 222 p., 16 lei.
ION ITU, **Critică și strategie**, 1983, 176 p., 9,25 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interpretări logico-filosofice** (1938—1981), 1983, 349 p., 15 lei.
PETRU IOAN, **Logică și metalogică**, 1983, 272 p., 12,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

E. R. DODDS, **Dialectica spiritului grec.** Trad. din lb. engleză de Catrinel Pleșu. Prefață de Petru Creția, 1983, 370 p., 20,50 lei.
TITU POPESCU, **Concepte și atitudini estetice**, 1983, 126 p., 10 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **General și particular, național și internațional în revoluția și construcția socialistă**, 1982, 189 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Dialectica edificării societății socialiste multilateral dezvoltate**, 1982, 237 p., 13 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Forțele motrice ale progresului social în epoca contemporană**, 1982, 237 p., 11,50 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și naționalitățile conlocuitoare în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Statul, organizațiile obștești și participarea maselor la conducerea în sistemul democrației socialiste**, 1983, 253 p., 12 lei.

* * * **Contribuții ale președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice**. Coordonatori : Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petre Pânzaru, 328 p., 17 lei.

* * * **Democrația socialistă. Realități și perspective**. Coordonatori : Ion Tudosescu, Aculin Cazacu, 1983, 278 p., 15 lei.

CAROL NEUMAN, EDMOND NICOLAU, ANGHEL SCHOR, **Istorie sumară a dezvoltării științei**, 1983, 749 p., 36 lei.

ION MITRAN, **Socialismul și contemporaneitatea**, 1983, 239 p., 12 lei.

ANGELA BOTEZ, OLTEA MIȘCOL, **Revoluție și creație**, 1983, 224 p., 12 lei.

ALVIN TOFFLER, **Al treilea val**. Trad. de Georgeta Bolomey, Drăgan Stoianovici. Prefață de Ioniță Olteanu, 1984, 684 p., 30 lei.

* * * **Creație valorică și acțiune**. Coordonatori : Grigore Smeu și Ion Tudosescu, 1984, 318 p., 15 lei.

VICTOR KERNBACH, **Biserica în involuție**, 1984, 582 p., 32 lei.

ALEXANDRU BOBOC, **Confruntări de idei în filosofia contemporană**, 1983, 360 p., 15 lei.

B. M. KEDROV, **Texte selectate**. Studiu introd. : Cristofor Simionescu. Trad. din lb. rusă de Maria Alexe, 1984, 292 p., 16 lei.

ERICH FROMM, **Texte alese**. Selecția textelor : Ileana Răceanu și Nicolae Frigion. Trad. din lb. franceză și engleză de Nicolae Frigion. Studiu introductiv : Al. Tănase, 1983, 516 p., 23 lei.

PAUL DOBRESCU, **Tehnocrație și putere politică**, 1983, 264 p., 13 lei.

JURGEN HABERMAS, **Cunoaștere și comunicare**. Ediție îngrijită și prefață de Andrei Marga. Trad. din lb. germană : Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf, 1983, 575 p., 25 lei.

BERTRAND DE JOUVENEL, **Progresul în om**. Contribuții la o critică a civilizației puterii. Prefață și selecție de Pavel Apostol. Trad. de Adina Gabriela Apostol, 1983, 526 p., 24 lei.

PETRU BERAR, **Religia în lumea contemporană**, 1983, 269 p., 13,50 lei.

VICTOR BOTEZ, **Informație, cunoaștere, acțiune**, 1983, 124 p., 5,50 lei.

ANDREI MARGA, **Cunoaștere și sens. Perspective critice asupra pozitivismului.** 1984, 255 p., 14,50 lei.

ION MAMINA, VASILE NICULAE, **Partidul clasei muncitoare în viața politică a României**, 1983, 272 p., 10 lei.

* * * **Energia într-o lume finită**. Căi spre un viitor viabil. Coordonator : Wolf Höfele. Trad. din lb. engleză de R. Chiculescu, Virgil Goian, 1983, 357 p., 17 lei.

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale**. Coordonator : Oltea Mișcol, 1983, 171 p., 16 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese, vol. 2**, Sub redacția acad. Vasile Pavelcu, 1983, 285 p., 22,50 lei.

* * * **Praxiologie și logică**. Coordonator : Cornel Popa, 1984, 199 p., 13 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOS., XXXI, 5, P. 389—488, BUCUREȘTI, 1984

I. P. I.—c. 2448

43 503

LEI 30

I 8071

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

DUMITRU BORȚUN, Proprietate și democrație

CRONICA IDEILOR

ANDREI MARGA, Despre teoria „intereselor de cunoaștere"

PROBLEME DE LOGICĂ ȘI TEORIA CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE

PETRU IOAN, Criteriile veridicității. Teme și controverse actuale
CORNEL POPA, Scop, program și conduită rațională
V. S. ȘVÎREV (U.R.S.S.), Teoretic și empiric în cunoașterea științifică
V. S. STEPIN (U.R.S.S.), În legătură cu problema dezvoltării cunoașterii teoretice
S.E. SAYAMA (Finlanda), Ontologia acțiunii la G. H. von Wright

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

PETRE DATCULESCU, Cercetări noi privind mecanismul psihologic al proceselor cognitive în geneza credințelor mistice, neștiințifice

OPINII DESPRE CĂRȚI — RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI
VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

septembrie — octombrie
1984

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990 0 IIII 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „Rompresfilatelia" — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 12-201, Telex 10.376 prsfi r — București, 78.104, Calea Griviței 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa : Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, telefon : 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à Rompresfilatelia — Département Export-Import Presse, P.O. Box 12—201, telex 10.376 prsfi r, Bucarest 78.104 Calea Griviței 64—66.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8072

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXXI Nr. 6 1984

DEC. 2014

SUMAR

2022

• ANGELA BOTEZ, Spirit revoluționar—spirit științific 493
• ANA BAZAC, Socialismul și condiționarea socială a fericirii 497

CRONICA IDEILOR

• OVIDIU TRĂSNEA, Tehnocratismul din perspectiva filosofiei politice 501
• PETRU VAIDA, Umanismul românesc din perioada interbelică și critica spiritului pragmatic-utilitarist 509

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

• ION MILITARU, Gînduri despre om într-o filosofie a basmului românesc 513
• EMILIA GULICIUC, Despre dialectica vieții cotidiene 516
• ȘERBAN NICOLAU, Lecția lui Pythagoras 519

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

• Nicolai Hartmann despre creație și opera de artă 524

PAGINI INEDITE

• CONSTANTIN FLORU, Ființă și existență în *Logica* lui Hegel 528

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

• VASILE POPESCU, Inițiativa și spiritul creator pot deriva, oare, din principiile moralei religioase? 537

OPINII DESPRE CĂRȚI

• D. N. ZAHARIA, Treapta reflexivă a logicii 540
• S. H. VĂLEANU, Valențele interdisciplinare ale unui criticism realist 543

Rev. filos., **XXXI**, *6*, p. 489—576, București, 1984

36202.

REPERE BIBLIOGRAFICE

• **Dumitru Bazac**, *Idealul de viață al adolescentului*, București, 1983 (ELENA COBIANU); **Solomon Marcus**, *Paradoxul*, București, 1983 (GABRIEL ANDREESCU); **Vasile Dem. Zamfirescu**, *Etică și etologie*, București, 1982 (ECATERINA MORAR); **Petru Mihai Gorcea**, *Steaua din oglinda visului*, București, 1983 (ION DUR); **Dumitru Sandu**, *Fluxurile de migrație în România*, București, 1984 (ALEXANDRU R. FLORIAN); **A. S. Bogomolov, T. I. Oizerman**. *Osnovî teorii istoriko-filosofskogo proțessa*, Moskva, 1983 (AL. BOBOC); * * * *Leibniz. Werk und Wirkung. IV. Internationaler Leibniz-Kongress. Vorträge, Hannover, 14. bis 19 November 1983*. Hannover, *1983* (ALEXANDRU BOBOC); **Richard Rorty**, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982 (NINA IVANCIU); **Giuseppe Cristaldi**, *C.D.C., P.F.R., C.E.F.*, 1979—1980, Milano (N. I. MARIS) 549

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

• Sesiunea științifică anuală a Institutului de filosofie — 1984 (*E. F.*); Filosofi români la Congresele mondiale de filosofie, 1900—1978 (*Al. B.*); Scurte note și informări 565

INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC, Tomul XXXI (nr. 1—6, 1984) 571

BIBLIOTECA „ASTRA"

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXI № 6 1984 г

СОДЕРЖАНИЕ

● АНДЖЕЛА БОТЕЗ, Революционный дух и научность 493
● АНА БАЗАК, Социализм и социальная обусловленность счастья 497

ХРОНИКА ИДЕЙ

● ОВИДИУ ТРЭСНЕА, Технократизм из перспективы политической философии 501
● ПЕТРУ ВАЙДА, Румынский гумманизм в периоде между двумя войнами и критика прагматическо-утилитаристского духа 509

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● ИОН МИЛИТАРУ, Думы о человеке в философии румынских сказок . . 513
● ЭМИЛИЯ ГУЛИЧУК, О диалектике повседневной жизни 516
● ШЕРБАН НИКОЛАУ, Урок Пифагоры 519

РАЗМЫШЛЕНИЯ, АФОРИЗМЫ

● Николай Гартманн о творчестве и произведении искусства 524

НЕИЗДАННЫЕ СТРАНИЦЫ

● КОНСТАНТИН ФЛОРУ, Существо и существование в „Логике" Гегеля . 528

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ

● ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Могут ли инициатива и творческий дух вытекать из принципов религиозной морали? 537

МНЕНИЯ О КНИГАХ 540

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 549

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 565

ТЕМАТИЧЕСКИЙ И АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ 571

Rev. filos. XXX, I, *6*, p. 489—576, Bucureşti, 1984

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXI N° 6 1984

SOMMAIRE

• ANGELA BOTEZ, Esprit revolutionnaire—esprit scientifique 493
• ANA BAZAC, Le socialisme et les conditions sociales de la prospérité 497

LA CHRONIQUE DES IDÉES

• OVIDIU TRĂSNEA, Le téchnocratisme dans la lumière de la philosophie politique 501
• PETRU VAIDA, L'Humanisme roumain des anées '20 et '30 et la critique de l'esprit pragmatique et utilitariste 509

NOTES PHILOSOPHIQUES

• ION MILITARU, L'image de l'homme dans une philosophie des contes populaires roumaines 513
• EMILIA GULICIUC, La dialectique de la vie quotidienne 516
• ŞERBAN NICOLAU, La leçon de Pythagora 519

PENSÉES, MAXIMES, AFORISMES

• Pensées de Nicolaï Hartmann au sujet de la création et de l'œuvre d'art . . 524

PAGES INÉDITES

• CONSTANTIN FLORU, Être et Existence dans la *Logique* de Hegel 528

RÉPONSES AUX QUESTIONS

• VASILE POPESCU, Peut-on deriver un esprit créateur des principes de la morale religieuse? 537

OPINIONS SUR LES LIVRES 540

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 549

LA VIE SCIENTIFIQUE 565

INDEX THÉMATIQUE ET ALPHABÉTIQUE 571

Rev. filos., **XXXI**, *6*, p. 489—576, Bucureşti, 1984

SPIRIT REVOLUȚIONAR — SPIRIT ȘTIINȚIFIC

„Cunoașterea naturii și societății nu are limite. În nici un domeniu nu s-a încheiat procesul revoluționar al cunoașterii ! Nu există realități și fenomene, legități ale dezvoltării lumii ce nu pot fi cunoscute, ci numai care nu sînt încă cunoscute. Iată de ce trebuie să acționăm permanent pentru înțelegerea și cunoașterea a noi și noi taine ale naturii și universului, pentru aprofundarea legităților generale ale dezvoltării societății omenești, ale progresului uman, — și să le punem la baza întregii opere de edificare a socialismului și comunismului în România" [1].

În aceste fraze rostite de tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al XIII-lea al partidului sînt cuprinse, într-un mod sintetic, idei filosofice de o deosebită semnificație cu privire la două din conceptele ce se impun astăzi în gîndirea filosofică a lumii și de care concepția materialist-dialectică și istorică se preocupă cu predilecție. Este vorba de *revoluție* și *știință*. Cele două concepte apar cu o pondere relevantă odată cu marele efort de emancipare făcut de omenire în Renaștere. Epoca noastră a făcut din revoluție și știință adevărate concepte integrative ale gîndirii din cele mai diverse domenii : politică, economie, etică, estetică, educație, artă.

Materialismul dialectic și istoric le folosește astăzi în numeroase contexte teoretice, fiind în același timp orientarea cu evidente priorități în definirea lor prin raportare la procesele social-economice. Revoluția și știința constituie *teme esențiale* ale majorității documentelor programatice ale partidului nostru, teme de maximă relevanță ale gîndirii social-politice și filosofice a tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al Partidului Comunist Român.

Interacțiunea dialectică dintre *spiritul revoluționar* și *spiritul științific* se bazează pe o opțiune raționalist optimistă proprie marilor ctitori și transformatori de lume, pe certitudinea posibilităților practic nelimitate ale omului de a cunoaște și a modifica realitatea. „Nu există lucruri ce nu pot fi cunoscute, sublinia secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Există doar lucruri încă necunoscute ; cunoașterea umană nu are limite, posibilitatea de noi și noi descoperiri nu a fost încă încheiată". Această viziune umanist-revoluționară activistă vizează cu prioritate formarea unei personalități umane multilateral dezvoltate : „În esență noi comuniștii ne propunem să venim în sprijinul naturii care a sintetizat în om forma superioară de organizare a materiei, acționînd prin toate mijloacele pentru stimularea însușirilor celor mai nobile ale acestuia, pentru dezvoltarea sensibilității sale, a dorinței și voinței de autodepășire, pentru împlinirea visurilor sale celor mai cutezătoare de progres, dreptate și fericire", „noi ne propunem să perfecționăm produsul cel mai înalt al naturii — omul, creatorul a tot ce există în societate". Împlinindu-se și potențîndu-se reciproc, spiritul revoluționar și cel științi-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea Partidului Comunist Român în perioada dintre Congresul al XII-lea și Congresul al XIII-lea și activitatea de viitor a partidului în vederea înfăptuirii obiectivelor dezvoltării economico-sociale în cincinalul 1986—1990 și, în perspectivă, pînă în anul 2000, a României*, „Scînteia", 20 nov. 1984.

fic apar ca fundamentale în procesul formării și dezvoltării omului nou. Creînd, omul revoluționează, și revoluționînd, creează lumi noi. El poartă în sine însemnul demiurgic asigurat de capacitatea de a depăși vechiul, de a aspira spre nou. Aptitudinea de a fi om este mai mult decît capacitatea de a comunica cu alții și de a produce cele necesare traiului, este dorința și aptitudinea de a realiza totul din ce în ce mai bine, depășind continuu datul social și natural și imprimînd acestuia amprenta inventivității. Pentru omul autentic nu există indiferență în fața mersului înainte, pentru el obstacolele sînt stimulatoare în activitate. În toate procesele umane care implică progresul se găsește prezent spiritul revoluționar, dar întotdeauna bazat pe cunoașterea, pe recunoașterea a ceea ce este vechi și de înlăturat și pe cunoașterea posibilităților și modalităților de instaurare a noului. Activitatea revoluționară trebuie să se bazeze pe cunoașterea strictei legități a lumii, pe luciditatea spiritului critic. Afirmînd că lumea poate fi cunoscută, știința afirmă că lumea poate fi transformată de om în favoarea omului. Prin aceasta știința creează necesitatea unei acțiuni organizate, bazate pe cunoașterea lucrurilor, dînd toată răspunderea pentru viitorul omenirii în mîinile oamenilor.

Raționalismul, rigoarea, obiectivitatea, respectul adevărului faptic, continua problematizare, creativitatea, spiritul critic, antidogmatismul funciar, pasiunea noului, încrederea în practica transformatoare, în munca eficientă, în dialogul părerilor egale în fața judecății bazată pe criterii obiective de verificare, eliberarea de forțe iraționale, respingerea anarhiei și arbitrariului subiectivist — sînt tot atîtea valențe ale spiritului științific. Le regăsim sintetizate magistral în opera teoretică a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, îngemănate cu evidențierea funcției ideologice, umaniste, emancipatoare a științei. Stilul științific antispeculativ și constructiv stimulează setea de adevăr, necesară oricărui constructor al socialismului. Convergența raționii teoretice a științei cu raționea istorică a revoluției socialiste face ca partidul comuniștilor să fie nu numai *determinat obiectiv*, dar și *interesat subiectiv* să reflecte, să prospecteze științific obiectul transformării radicale pe care o realizează construirea socialismului. Documentele Partidului Comunist Român au situat întotdeauna la loc de cinste știința atribuind cercetării sarcini și răspunderi multiple. Trebuie să remarcăm în mod deosebit poziția prioritară, în cadrul Directivelor celui de-al XIII-lea Congres al partidului, a capitolului despre știință, despre rolul și sarcinile deosebite ale cercetării științifice în dezvoltarea mai departe a procesului revoluționar din țara noastră. Este revelatoare împletirea perspectivei științifice și a celei revoluționare în precizarea direcțiilor principale de dezvoltare a științelor sociale : „Științele social-politice vor adînci studierea legităților obiective ale făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării patriei spre comunism, aducîndu-și contribuția la perfecționarea organizării și conducerii întregii vieți economico-sociale, a democrației muncitorești și revoluționare, sintetizarea și generalizarea teoretică a experienței țării noastre în edificarea noii orînduiri, analiza aprofundată a problemelor lumii contemporane. Științele economice și social-politice trebuie să fundamenteze căile și modalitățile de transpunere în practică a principiilor comuniste de muncă, repartiție și viață, de amplificare continuă a creației conștiente a maselor, de participare tot mai activă a acestora la dezbaterea

și rezolvarea problemelor dezvoltării economico-sociale a țării". În același timp, Directivele Congresului al XIII-lea al partidului arată că „va fi dezvoltată activitatea politico-educativă pentru creșterea conștiinței socialiste a maselor și formarea omului nou".

Deosebit de semnificativă pentru forța gîndirii dialectice creatoare a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, apare de asemenea conceperea teoretică și aplicarea practică a interacțiunii spiritului impus de știință cu spiritul revoluționar. Cu profunzime și clarviziune secretarul general al partidului subliniază că „lupta revoluționară nu s-a încheiat odată cu răsturnarea claselor asupritoare", aceasta a constituit numai o etapă, e drept foarte importantă, dar numai o etapă a luptei revoluționare. Se poate afirma că etapele care au urmat nu au fost mai ușoare; dimpotrivă, unele au fost chiar mai grele, pentru că acestea au cerut o înaltă pregătire pentru a face față unei diversități mari de probleme ridicate de noul drum pe care a pornit clasa muncitoare, întregul popor. A fost nevoie de calități organizatorice, politice, tehnice, profesionale, științifice pentru ca partidul să poată conduce un popor stăpîn pe destinele sale, spre socialism". Cu același prilej, criticînd o oarecare automulțumire rezultată dintr-un tehnicism îngust, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia: „Dacă într-un domeniu cît de mic, cît de îndepărtat se produce o defecțiune, aceasta se răsfrînge asupra întregului organism social; pentru a evita apariția de contradicții, de greutăți în bunul mers al societății, toate sectoarele trebuie să funcționeze în bune condiții. Cadrele de partid și de stat nu pot să se cantoneze numai în rezolvarea sarcinilor din propriul domeniu fiind preocupați doar de propria profesie, ei trebuie să devină responsabili de ansamblul problemelor țării. Pentru a fi revoluționar, a fi conducător revoluționar nu este suficient să fii un bun muncitor, un bun inginer, un bun economist, chiar un bun ministru, ci să te angajezi cu cunoștințele pe care le ai în opera de construire a socialismului în ansamblu". Se cere remarcată sublinierea pe care o face secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, că a fi un specialist de înaltă competență, este absolut necesar, dar nu și suficient. „Vreau să fiu bine înțeles, tovarăși — arată secretarul general al Partidului Comunist Român, — trebuie să aplicăm cu fermitate măsurile stabilite privind ridicarea continuă a cunoștințelor profesionale, tehnice, economice, a cunoștințelor științifice, pentru însușirea calităților de conducere a societății noastre socialiste. Aceasta este o cerință deosebită pentru membrii de partid și de stat. În același timp este necesar să dezvoltăm spiritul revoluționar de luptă. Acest spirit presupune înarmarea comuniștilor cu știința revoluționară a materialismului dialectic, asigurarea unei funcționări perfecte a centralismului democratic și a democrației largi muncitorești, în sensul respectării unei discipline și ordine desăvîrșite".

Educarea tineretului în spirit revoluționar și științific este o cerință majoră a procesului edificării societății socialiste multilateral dezvoltate.

Viitorul dezvoltării patriei noastre este strîns legat de un învățămînt modern, de creșterea și educarea tinerei generații pentru muncă, pentru viață. „Tot ceea ce am realizat, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu este rezultatul muncii. Munca constituie factorul hotărîtor al dezvoltării societății noastre, ca, de altfel, al oricărei societăți. Numai că munca se transformă și ea continuu — de la munca simplă la munca complexă,

bazată pe o tehnică înaltă, care trebuie cunoscută și stăpînită, pe înalte tehnologii și cunoștințe profesionale și tehnice. Deci, trebuie să punem la baza întregii activități munca complexă — cu tot ceea ce se cuprinde în aceasta — unind munca cu știința și cultura, ca factori fundamentali ai dezvoltării, cu spiritul revoluționar, cu educația comunistă, cu atitudinea revoluționară în muncă, în toate sectoarele de activitate".

Cunoașterea științifică și acțiunea revoluționară se implică reciproc. „Cine se mulțumește cu ce s-a realizat nu va putea fi revoluționar în nici un domeniu — sublinia secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Numai cel care este permanent în căutarea noului și cel care este dornic să promoveze noul, și în știință, și în cultură, și în muncă, și în agricultură, și în electronică, și în politică, precum și în alte sectoare, numai acela poate fi cu adevărat revoluționar !"

Strînsa legătură dintre știință, emancipare și revoluție a fost sesizată de K. Marx atunci cînd definea emanciparea umană ca realizare plenară a ființei omenești în procesul înlăturării contradicției dintre esența și existența omului, prin „critica practică" (revoluția socială) a orînduirilor producătoare de înstrăinare. Comunismul se edifică prin înlăturarea tuturor tipurilor de alienare: și a celei religioase și a celei consumatoriste și a celei rezultate din unilateralizări spirituale (scientism, iraționalism, dogmatism). Comunismul constituie adevărata rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a contradicției dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate.

Omul își va realiza deplin esența numai prin dezvoltarea sa plenară, multilaterală — iată mesajul concepției profund umaniste și revoluționare a tovarășului Nicolae Ceaușescu. „Socialismul, aprecia secretarul general al partidului, presupune crearea unui om nou, înaintat, cu o înaltă conștiință umanistă, cu o gîndire cutezătoare, revoluționară, capabil să înțeleagă legile dezvoltării sociale, comandamentele istoriei, să acționeze în spiritul cerințelor obiective ale progresului, un om care luptă pentru eliminarea subiectivismului, voluntarismului, arbitrarului din decizia și acțiunea socială. Numai atunci cînd oamenii vor dirija în mod conștient procesele sociale și vor obține efectele dorite de ei se va putea vorbi cu adevărat de trecerea la comunism".

Modelul îmbinării armonioase a spiritului revoluționar cu spiritul științific, care constituie idealul omului nou al societății socialiste, se poate desprinde din întreaga activitate teoretică și practică a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, din activitatea sa desfășurată la conducerea destinelor țării, dar și din modalitatea în care se angajează la înfăptuirea celor mai arzătoare dorințe ale umanității.

În acest sens cerea cu fermitate secretarul general al partidului de la înalta tribună a Congresului al XIII-lea : „Este necesar să păstrăm permanent spiritul viu, novator, revoluționar al partidului, al activității teoretice și ideologice, să acționăm în permanență pentru perfecționarea și ridicarea rolului conducător al partidului în raport cu noile etape, cu cerințele dezvoltării economico-sociale, ale științei și culturii. Să facem totul pentru ca, întotdeauna, partidul nostru să rămînă un partid revoluționar, să dinamizeze întreaga dezvoltare, să mențină spiritul revoluționar, patriotic, de luptă, al poporului nostru !"

Angela Botez

SOCIALISMUL ŞI CONDIŢIONAREA SOCIALĂ A FERICIRII

DE

ANA BAZAC

Scopul fundamental al socialismului este bunăstarea şi fericirea maselor. Care este însă sensul şi rostul acestui cuvînt — fericire — aici? Nu cumva în evidenţierea legii fundamentale a socialismului, a scopului revoluţiei şi construcţiei socialiste termenul de *fericire* figurează într-un sens metaforic? Fericirea este o noţiune care reflectă, în cea mai mare parte, aspecte şi trăiri individuale (unice şi, într-un anumit sens, chiar irepetabile) iar socialismul — într-o concepţie realistă — are ca obiectiv schimbarea unor condiţii sociale generale. Putem urmări şi realiza fericirea, la scară socială, la fel cum urmărim şi realizăm bunăstarea? Oare fericirea este o consecinţă automată a bunăstării? Şi este posibilă numai în condiţii de bunăstare? Dacă este o trăire individuală, fericirea poate deveni „colectivă"? Poate exista „fericirea poporului, a maselor", desigur într-o altă accepţiune decît cea din utopiile religioase sau laice?

Aceste întrebări — ca şi multe altele — apar pe bună dreptate în timpul analizei societăţii socialiste, a legii fundamentale a orînduirii, a obiectivelor, principiilor şi valorilor sale. Şi ele persistă cu atît mai mult cu cît evitarea fetişizării socialismului poate duce la o pudoare exagerată. Frica de cuvintele „mari" determină, uneori, o analiză seacă a socialismului : confuziei dogmatice dintre intenţii şi realitate îi ia locul, nu rareori, o expunere strict statistică a progreselor dintr-un domeniu sau altul.

Într-o analiză social-politică, conceptul de bunăstare îi premerge, fără îndoială, celui de fericire. Căci *bunăstarea* (atît cea materială, cît şi cea spirituală) presupune *ansamblul condiţiilor sociale* (materiale, organizaţionale, spirituale) *urmărite, create şi „date" într-o societate, în funcţie de un set de valori politico-etice fundamentale.* A fiecăruia în parte ca şi a societăţii în general, bunăstarea este determinată de nivelul concret-istoric al forţelor de producţie, de creaţia materială şi spirituală a întregii societăţi şi este circumscrisă de valorile societăţii, ale claselor şi grupurilor sociale. Anvergura bunăstării, proporţia între aspectul ei material şi cel spiritual, dar, mai ales, „repartizarea" ei oglindesc tipul de valori ca şi legile fundamentale ale fiecărei orînduiri sociale. *Generalizarea bunăstării la nivelul claselor şi categoriilor de oameni ai muncii* — în virtutea calităţii lor de proprietari colectivi, producători şi beneficiari, *dobîndirea bunăstării în urma îndeplinirii unei munci socialmente utile (şi numai prin muncă), anvergura bunăstării în funcţie de cantitatea, calitatea şi importanţa socială a muncii, recunoaşterea însemnătăţii bunăstării spirituale fără desconsiderarea bunăstării materiale, dar subliniind rolul acesteia de suport al bunăstării spirituale, creşterea cheltuielilor sociale ale sta-*

Rev. filos., XXXI, 6, p. 497—500, Bucureşti, 1984

tului (în funcție de rezultatele reale ale muncii depuse) *pentru a ridica mai repede nivelul de civilizație și cultură; de bunăstare a poporului,* sînt particularități fundamentale ale bunăstării în socialism și ele reflectă atît relațiile sociale și nivelul forțelor de producție cît și „direcțiile" contradicțiilor pe care le implică.

Se cuvine subliniat faptul că socialismul descătușează, poate înainte de toate, nevoile de civilizație și cultură ale maselor, stimulează apropierea poporului de ideea de *posibilitate a însușirii civilizației și culturii.*

Bunăstarea este, din capul locului, mai mult decît asigurarea minimală a vieții, a supraviețuirii speciei umane. Conceptul de bunăstare răspunde astfel progresului uman și social, aspirațiilor omului spre permanentă autodepășire. Și, tocmai ca *optim,* bunăstarea — ca *obiectiv al societății socialiste pentru întreaga comunitate,* evoluînd o dată cu dezvoltarea societății socialiste, integrînd noi elemente de civilizație și cultură — conferă realitate, într-o perspectivă social-politică și nu numai etico-psihologică, conceptului de fericire.

Ținînd seama de dependența ei de cadrul istoric și de valențele sale individuale și sociale, fericirea poate fi considerată ca o completă și îndelungată *satisfacție față de existență, față de viață ca totalitate*[1]. O asemenea înțelegere — de fapt a idealului de fericire, spune W. Tatarkiewicz, fin analist al unuia dintre conceptele cele mai dificile ale filosofiei — implică în realitate excepții, întreruperi, satisfacții (doar) față de unele părți, aspecte ale vieții. Dar, vom spune noi, acele părți ale vieții sînt atît de importante, semnificative, esențiale încît vor determina o stare generală de satisfacție de înaltă intensitate față de viață ca totalitate. Conceptul de fericire implică astfel conștiința perfecționării, a perfectibilității, a posibilității fericirii și, tocmai în acest sens, idealul de fericire are un puternic imbold acțional, praxiologic și constituie un criteriu de judecată a valorilor, o *valoare supremă* (ea însăși determinată de valori).

Conceptul de fericire caută să răspundă întrebărilor privind demnitatea omului, esența și finalitatea existenței umane. Și, dacă vrem ca acest concept să nu fie vag, să nu rămînă un steag utopic fluturat (și) în cadrul mișcărilor revoluționare, el trebuie încărcat de relevanța politică a transformărilor revoluționare ale societății, a dezvoltării socialismului. A vorbi despre fericire, *hic et nunc,* nu înseamnă reîntoarcerea la discuțiile speculative despre esența umană, ci, dimpotrivă, reliefarea înțelegerii umaniste a socialismului: în fond, nu rămînem la relațiile de producție, ci ajungem la *fericire.*

Fericirea este trăirea individuală a satisfacției față de viață ca otalitate, față de consensul dintre aspirațiile și nevoile proprii și „datele" societale. Acest consens nu înseamnă neapărat că societatea realizează pozitiv toate aspirațiile individului sau că acestea din urmă corespund tuturor exigențelor societății. Dimpotrivă. *Fericirea* este însă *rezultatul unei relative congruențe între „datele" individuale (temperament, caracter, înclinații, aspirații) și cele ale societății (nivelul de civilizație și cultură, sistemul de valori, organizarea).* Consensul rămîne, desigur, numai la nivelul unora

[1] Wladislaw Tatarkiewicz, *Analysis of happiness,* Polish scientific publishers, Warszawa, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, p. 9.

dintre aceşti parametri (altfel fericirea ar fi ideală), dar în orice caz esenţiali pentru existenţa individului respectiv, precum şi pentru conştiinţa lui privind propria existenţă.

Cu profunde baze psihofiziologice, fericirea nu este însă un concept care se referă numai la individ. Determinarea socială a fericirii este cea care permite şi impune întrebări privind fericirea celor mulţi. E posibilă aceasta? A cui? A majorităţii? A totalităţii?

Faţă de viziunile în care fericirea era posibilă numai în alte lumi (Paradis), lumi de poveşti, în trecut sau locuri necunoscute (Eldorado), utopiile sociale au avut meritul de a releva că fericirea este posibilă şi în lumea noastră, mai bine organizată însă şi în condiţiile unei prosperităţi materiale generale. Fericirea, ca rezultat al unei noi organizări sociale şi al desfăşurării nelimitate a inventivităţii tehnologice, nu se structurează însă ca scop suprem în aceste utopii. Abia filosofia care-şi va pune pe frontispiciu maxima lui Protagoras va reabilita, chiar fără să o numească la început, noţiunea de fericire şi locul central al acesteia. În acelaşi timp, numeroasele utopii sociale nu au întrevăzut căile concrete, practic-politice de înfăptuire a schimbărilor sociale preconizate.

„Tot ceea ce realizăm trebuie să servească poporul, bunăstarea şi fericirea sa" [2]. Trasînd liniile directoare ale evoluţiei societăţii româneşti spre comunism, Programul Partidului Comunist Român reafirmă şi întăreşte punctul de vedere după care: 1) întreaga istorie, devenirea socialistă şi comunistă a societăţii este opera maselor populare, acestea devin din ce în ce mai mult *subiecţi* ai istoriei, dar 2) ele trebuie să fie, în acelaşi timp, *obiect* al propriilor acţiuni de transformare socialistă; iată de ce acţiunea de ridicare a conştiinţei la nivelul cerut de dezvoltarea societăţii contemporane, de principiile eticii şi echităţii socialiste şi comuniste are o importanţă din ce în ce mai mare; 3) scopul întregii practici social-istorice este *fericirea omului*, a fiecăruia şi a tuturor. Socialismul — se arată în Programul Partidului Comunist Român — „presupune realizarea fericirii personale în contextul făuririi fericirii întregului popor. În mijlocul maselor largi populare personalitatea nu se pierde ci se afirmă tot mai puternic odată cu afirmarea întregii naţiuni" [3].

Se impun cîteva precizări. *În primul rînd*, bunăstarea este socotită baza socială a trăirii individuale a fericirii. Fericirea nu este însă o consecinţă automată a bunăstării. Aceasta este o condiţie necesară, dar nu şi suficientă, înţeleasă în sensul ei de optim material şi spiritual. Ca urmare, formarea spirituală multilaterală, conştiinţa socialistă, cultivarea ei sînt scopuri ale educaţiei şi fac parte integrantă din crearea bunăstării. *În al doilea rînd*, fericirea este rezultatul muncii, al creaţiei fiecăruia ca şi a societăţii în întregul ei. Fericirea se manifestă în şi prin activitatea umană, ea nu e o recompensă finală pentru eforturile anterioare. *În al treilea rînd*, condiţiile sociale (economice, politice, organizaţionale, cultu-

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în ţara noastră, la problemele teoretice, ideologice şi activitatea politică, educativă a partidului*, prezentată la plenara lărgită a C.C. al P.C.R., 1—2 iunie 1982, *Cuvîntare la încheierea lucrărilor plenarei*, Bucureşti, Edit. politică, 1982, p. 49.

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 166.

rale) ale bunăstării și fericirii nu au menirea să uniformizeze indivizii, ci, dimpotrivă, să propulseze varietatea personalităților umane, să asigure *înfăptuirea creativității la nivel de masă*. Ele trebuie socotite drept suport pentru nevoile individuale de explorare și inovație, pentru succes personal și recunoaștere socială a unicității.

Ca urmare, fericirea este posibilă, în perspectiva dezvoltării socialismului, nu numai pentru indivizi izolați din anumite categorii sociale, ci pentru masele largi populare. Determinarea socială a existenței lor conduce la un consens din ce în ce mai general între ele ca totalitate de individualități și societate. Și acest consens fundamentează satisfacția față de viață ca totalitate la un număr din ce în ce mai mare de indivizi. Desigur, *nu dintr-odată, nu automat, nu permanent.*

Fericirea maselor constituie însă *un obiectiv programatic* al socialismului; ea este considerată ca fiind necesară pentru progresul societății umane. „Creșterea fericirii umane e o componentă a progresului social" [4]. Satisfacția față de viață ca totalitate (care implică satisfacții și motivații elevate în activitatea umană [5]) poate fi socotită ca fundament al creativității, al autodepășirii. Fericirea nu e un moment final al existenței, ea implică devenire și acțiune. Avînd drept premise revoluția politică socialistă — care a transformat masele în factor principal al determinismului social — și construirea unei societăți participative, democratice, consecvent umaniste, fericirea maselor apare, nu ca dat, ca strălucire inefabilă și aleatorie, ci ca rezultat al acțiunii umane, *creație istorică* ce se realizează în și prin procesul devenirii socialismului.

Noua societate este abia la începutul răspunderilor pe care trebuie să le susțină privind înțelegerea mediului și controlul său, asigurarea condițiilor sociale ale bunăstării materiale și spirituale, descătușarea nevoilor lăuntrice de echilibru și avînt. Dar *e singura societate capabilă să fundamenteze și nu să amîne aceste probleme*. Caracterul creator al conducerii, rolul real al maselor, încrederea lucidă în superioritatea istorică a socialismului, în perfecționarea sa, în rolul creativității maselor și scopul însuși al orînduirii sînt chezășii ale progresului societății socialiste, ale condiționării sociale a bunăstării și fericirii.

---

[4] W. Tatarkiewicz, *idem*, p. 277.

[5] Vezi, printre alții: C. Zamfir, *Indicatori sociali de „stare" și indicatori sociali de satisfacție*, în „Viitorul social" nr. 3/1976; C. Mamali, *Motivația și satisfacția în muncă* în vol. *Psihologia muncii industriale* (coord. I. Moraru și Gh. Iosif), E. D. P., București, 1976; A. Drăguț, *Promovare profesională și satisfacție în muncă*, în „Viitorul social" nr. 3/1978; Cap. *Satisfacția muncii*, în vol. *Dezvoltarea umană a întreprinderii* (coord. C. Zamfir), București, Edit. Academie R. S. România, 1980.

TEHNOCRATISMUL DIN PERSPECTIVA FILOSOFIEI POLITICE

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Profunzimea lucrărilor și studiilor despre tehnocrație nu numai că n-a „rezolvat" problema dezbătută, dar, se pare, că a sporit într-o bună măsură confuzia deja existentă. Avea astfel dreptate Will Rogers să spună : „Această tehnocrație noi nu știm dacă este o boală sau o teorie". Pentru că, realmente, pentru epoca noastră, cea mai tipică imagine despre tehnocrație este o componentă a unor „teorii" mai largi — adevărate eshatologii orwelliene sau huxleyene — în care instituirea guvernămîntului tehnocratic apare ca o fatalitate inevitabilă, tot atît de inevitabilă ca și „moartea democrației", urmare a dominației ineluctabile a tehnicii. Tehnocrația apare deci ca o „boală" a epocii și încă una intratabilă și nevindecabilă, ea fiind consecința dezvoltării necontrolate a tehnicii — o nouă operă a „ucenicului vrăjitor" — și expresia, la nivelul conducerii societății, a caracterului necontrolabil al acestei dezvoltări.

Dar dincolo de exagerările teoriilor „structurale" ale tehnocrației, trebuie relevat faptul că teoria de care ne ocupăm — ca orice altă teorie sau doctrină — pornește de la o realitate nouă sau cel puțin de la o nevoie reală. „Implicarea" (pentru a folosi un termen uzitat și în viața politico-etică pînă la demonetizare) cuceririlor științei și tehnicii în structura și conținutul deciziei este o cerință obiectivă a epocii, condiționată atît de complicarea proceselor sociale care devin obiect al conducerii și gestiunii cît și de posibilitățile crescute de diagnoză și terapie socială ale științei înseși. Rolul științei aplicate este să determine, în aceste condiții, care este raportul *dezirabil* dintre știință și politică în *fiecare* țară (sau sistem social și politic). Sublinierile nu sînt întîmplătoare, pentru că în această problemă se produc încă destule erori care favorizează alunecarea de la necesara soluție științifică la ideologie (în sensul mannheimian al termenului, de structură teoretică cu funcții de justificare a statu quo-ului). Foarte adesea dezbaterea raportului dintre știință și politică capătă o turnură cel puțin curioasă : un dialog între stafii. Imagini fără consistență obiectivă, fără corespondent real — de regulă cea a statului liberal și cea a unui guvernămînt tehnocratic — sînt reificate și discutate *ca și cînd* ar fi entități istorice. Ne aflăm, deci, în plin ficționalism !

Rev. filos., XXXI, 6, p. 501—512, București, 1984

De aceea, totdeauna cînd ne aplecăm asupra raporturilor dintre ştiinţă şi politică, pentru a diagnostica adecvat faptele şi a înţelege natura specifică a soluţiilor, trebuie, în prealabil, să ne punem întrebările „ce fel de politică?" şi „ce fel de ştiinţă?". O analiză istorică — firește corect condusă — ne poate ajuta să înţelegem mai bine că nu e vorba de repetarea aceluiaşi raport dintre ştiinţă şi putere, dintre ştiinţă şi politică, ci că în epoca noastră avem de-a face cu *raporturi noi* între *termeni noi*. Cel mai adesea, abordările tehnocraţiei conţin elemente critice care rezultă dintr-o confruntare cu o imagine provenind dintr-un tip ideal (în sens weberian) al politicului; pentru că şi imaginile despre tehnocraţie, articulate în diferitele versiuni doctrinare, sînt nişte tipuri ideale.

În acelaşi timp nu putem pune semnul egalităţii între toate versiunile tehnocratismului, desconsiderînd ilegitim mobilurile sociale şi/sau individuale care le-au generat. Unii au văzut în tehnocraţie vocaţia superioară, de ultimă instanţă, a cunoaşterii teoretice (filosofice şi/sau ştiinţifice); dacă entuziasmul lui Platon se datora descoperirii socratice a conceptului, care făcea Ştiinţa, şi deci cunoaşterea autentică, posibilă, entuziasmul tehnocratic se datoreşte adesea descoperirii operaţionalităţii ştiinţei nu numai în planul, mai vechi cunoscut şi testat, al tehnicii industriale, agricole şi medicale, ci şi în acela al organizării şi conducerii sociale; de aici şi pînă la fetişizarea ştiinţei, investind-o cu facultatea de a oferi pentru fiecare problemă *the best one way* n-a fost decît un pas ce a fost făcut cu uşurinţă. În alte cazuri, ea se constituie ca o imagine profetică şi în acelaşi timp vindicativă, exprimînd nemulţumirea şi tendinţele intelectualilor într-o societate care-i subapreciază, rezervîndu-le doar roluri marginale; uneori, a fost concepută ca o „societate socializată", controlată de o mînă de tehnicieni, dar călăuzită de principiile unui „umanism reînnoit" [1]. Alteori apare ca o soluţie strict elitistă, antidemocratică sau chiar o justificare a unor poziţii aristocratice, antipopulare. După alţii, constituie o ameninţare (totalitarism tehnocratic) sau chiar o fatalitate (totalitarismul tehnologic) generate de RST. Ea funcţionează, prin urmare, ca utopie, dystopie sau chiar antiutopie cu funcţii de defulare (în limbajul lui Marcuse) sau chiar de catharsis (în cel al lui Aristotel). Fenomenele mai noi din capitalismul contemporan ne atrag atenţia şi asupra altei ipostaze: ca diversiune prin care specialiştii sau „tehnocraţii" asociaţi în guvernarea statală sînt blamaţi pentru eşecurile grave ale sistemului în criză; aceasta aminteşte, cum sugera G. Sahnazarov, de una din vechile teze predicate de ideologii feudalismului: monarhul nu greşeşte niciodată, iar dacă ceva merge prost în statul său, miniştrii săi sînt cei ce trebuie să fie blamaţi.

Aşadar, chiar din start aspecte teoretico-metodologice ne previn că lucrurile nu sînt atît de simple cum pot părea unora. Prin această prismă, se stabileşte *un raport specific* în filosofia politică între ceea ce John Gunnell numea „aspecte ale imaginii tehnocratice" sau dimensiuni ale problemei raportului dintre politică şi tehnică: dominaţia tehnicii sau determinarea tehnologică a structurii deciziei este punctul de plecare (sau teoria generală) pe baza căruia ştiinţa şi tehnica sînt fetişizate într-o nouă ideologie şi, prin aceasta, într-un nou tip de legitimare a dominaţiei,

[1] A. Philip, *La gauche. Mythes et réalités*, Paris, 1964, p. 80.

termenul mediu pentru lansarea sau fundamentarea tehnocratismului ca teorie elitistă. Pentru că acest ultim aspect apare mai esenţial în perspectiva filosofiei politice. Desigur, s-ar putea spune că nou este doar eşafodajul, piesele construcţiei (furnizate de complexul real al intruziunii ştiinţei şi tehnicii în toate sferele vieţii sociale şi de interpretările şi/sau poziţiile ideologice generate de acest complex), pentru că un elitism tehnocratic sau mai bine zis tehnicist, — în sensul invocării legitimităţii exclusive sau preponderente a cunoaşterii autentice pentru poziţiile dominante în sistemul conducerii sociale — cum remarca şi regretatul Jean Meynaud, este prezent, mai mult sau mai puţin, în toate ideologiile legitimatoare, din toate epocile.

Trebuie să remarcăm însă şi aici că tradiţia istorică şi specificul naţional şi-au pus puternic amprenta asupra conceperii modului în care s-ar putea realiza o guvernare tehnocratică. Deosebirea cea mai frapantă apare între pragmatismul american, cu credinţa sa în virtuţile tehnicii ca sursă de abundenţă, şi viziunea eminamente politică a spiritului francez. În timp ce în timpul marii depresiuni interbelice mişcarea creată de Howard Scott şi Walter Rautenstrauch, ca şi Comitetul de Tehnocraţie de la Columbia University, vizau o reformă socială care să revitalizeze economia prin dezvoltare tehnologică şi aplicarea principiilor managementului industrial, exprimîndu-şi credinţa în puterea planificării experte şi a cunoaşterii aplicate, mişcarea anarhică din Franţa voia să introducă societatea „apolitică", tehnică prin comploturi şi ... lovituri de stat.

Derutant este şi faptul că pentru o aceeaşi realitate întîlnim în literatură aprecieri ireductibil opuse (de pildă, cea a lui Schelsky, care spune că „de statul tehnic sîntem mai aproape decît ni se pare" şi cele de genul „noilor utopişti", cum îi numeşte Robert Boguslaw, care declară că „elita ştiinţifică este un mit"); ceea ce înseamnă că referirea la fenomene reale interpretate atît de divers, integrate adesea forţat şi ilegitim sub umbrela tehnocraţiei, presupune un demers de lămurire conceptuală. Şi în acest sens o incursiune în istoria ideilor e absolut necesară, cu atît mai mult cu cît tehnocratismul revendică adesea o istorie bogată.

Incertitudinea terminologică, pe de o parte, şi necesitatea diagnosticului exact, pe de altă parte, ne determină să utilizăm o procedură inversă celei de obicei practicate în istoria ideilor, recurgînd la una *logică*, pornind de la ceea ce sublinia şi Marx cînd releva că în formele superioare ale dezvoltării se regăsesc concentrate şi depăşite (sublimate) formele anterioare de evoluţie: punctul de plecare îl va constitui deci diagnoza exactă a specificului doctrinei pe baza căreia vom decide (în sens logic) înrolarea ei într-o anumită tradiţie filosofică în general şi de filosofie politică în special. Cu atît mai mult cu cît în diferitele istorii ale ideii tehnocratice, eforturile s-au concentrat aproape exclusiv în a detaşa *unele* din ideile specifice diferiţilor autori, fără să se insiste suficient asupra sensului social al acestor idei şi, mai ales, asupra contextului general-teoretic al concepţiei respectivilor autori. Or, o concepţie sau un sistem de gîndire nu este o grămadă nestructurată de idei din care putem alege, întîmplător sau arbitrar, ceea ce ne interesează sau ne foloseşte la a ne confirma o prejudecată. Un asemenea procedeu nu poate ajuta la evidenţierea criteriilor necesare pentru o tipologie a contextelor în care şi a finalităţilor cu care s-a manifestat „ideea tehnocratică".

De obicei, ca și în cazul altor termeni (aristocrație, plutocrație, teocrație etc.), tehnocrația desemnează atît a) o pătură socială de specialiști-administratori, cît și b) un regim politic în care această pătură socială concentrează în mîinile sale puterea statală. Sau, pentru a folosi doar pe unul dintre cei mai reputați analiști ai problemei, Jean Meynaud, tehnocrația reprezintă „o formă guvernamentală în care deciziile esențiale vor fi fondate exclusiv pe considerații tehnice ... un regim în care actele puterii exprimă o voință de raționalizare absolută a mecanismelor sociale" [2].

Prima accepțiune este cel mai frecvent generatoare de confuzii, întrucît această categorie de specialiști (ce capătă diverse denumiri: tehnicieni, tehnocrați, experți, consilieri etc.) are sau poate avea poziții diferite în raport cu pîrghiile deciziei. Utilizarea unor simpli consilieri sau specialiști în pregătirea deciziei este astăzi o necesitate curentă, care nu trebuie să ne ducă cu gîndul la o schimbare de regim politic. Este adevărat însă că, așa cum releva și Daniel Bell, „tehnologia a creat un mod de gîndire, care accentuează relațiile funcționale și cantitative. Criteriile sale de performanță sînt cele de eficiență și optimizare, adică de utilizare a resurselor la cel mai redus cost și efort" [3]. Punerea accentului pe o viziune specifică a specialistului-consilier * este, firește, îndreptățită dar nu suficientă pentru a putea vorbi de tehnocrație (sau chiar de expertocrație, cum preferă unii autori vest-germani). În fapt, cele două sensuri menționate nu pot fi separate: un tehnocrat este un anumit tip de specialist care deține pîrghiile deciziei sau le influențează decisiv [4].

Tocmai de aceea unii autori preferă să vorbească depre o „imagine tehnocratică" (John G. Gunnell) sau, și mai sugestiv și mai realist, de o „mentalitate tehnocratică" (Robert D. Putnam). Mentalitatea tehnocratică poate să existe în orice sistem politic, pe cînd tehnocrația ca regim politic n-a existat pînă acum decît în cărți de ficțiune sau în sisteme doctrinare. Iată de ce ne vom permite să insistăm pentru a decela — prin sinteza unei vaste literaturi, împreună cu Putnam [5] — trăsăturile mentalității tehnocratice.

---

[2] J. Meynaud, *La tehnocratie. Mythe ou réalité* ?, Paris, Payot, 1964, p. 28.

[3] D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, Basic Books, 1973, p. 342.

* Este deosebit de semnificativ, în această privință, că un reputat politolog cum este Karl W. Deutsch, în timpul mesei rotunde a AISP de la Rio de Janeiro din august 1978, a făcut să circule printre participanți următorul text: *„Cele șapte păcate ale tehnocrației.* În calitate de consilieri de politică publică tehnocrații tind: — să ignore cadrul natural mai larg în care sînt încadrate politicile particulare; — să ignore răspunsurile umane la programele tehnologice; — să ignore golurile actuale din însăși tehnologie; — să ignore alte domenii ale tehnologiei din afara cîmpului lor de specialitate; — să se bazeze pe *hic et nunc* și să ignore consecințele pe termen lung; — să disimuleze valorile și interesele înlăuntrul logicii tehnologiei și al revendicărilor ei de obiectivitate; — să înlăture alegerile și opțiunile în loc să le facă accesibile. Se poate conchide, încheie K. W. Deutsch, că în timp ce consiliul tehnocratic (!) este necesar, el trebuie mai larg întemeiat, deschis spre viitor, și să fie conștient de tendința celor șapte păcate". Este destul de evidentă aici confuzia, cel puțin parțială, dintre tehnocrat și specialistul-consilier.

[4] Cf. Ovidiu Trăsnea, *Doctrine politice ale capitalismului contemporan*, București, Edit. politică, 1977, cap. X.

[5] Robert D. Putnam, *Elite Transformation in Advanced Industrial Societies. An Empirical Assessment of the Theory of Technocracy*, în „Comparative Political Studies", vol. 10, nr. 3, oct. 1977, p. 383—412.

În cele ce urmează, „mentalitatea tehnocrată" este comprehensiv descrisă prin relevarea trăsăturilor ce reies din lucrările teoreticienilor tehnocrați. 1. Înainte de toate, tehnocratul crede că tehnica trebuie să înlocuiască politica și își definește rolul său în termeni apolitici. Totodată, tehnocratul este un raționalist, avînd o mare încredere în posibilitatea rezolvării problemelor printr-o abordare științifică. În viziunea sa, progresul poate fi dobîndit numai prin „depolitizarea" problemelor; 2. pentru aceste motive, tehnocratul este sceptic și chiar ostil față de oamenii politici și instituțiile politice. El crede că politica poate și trebuie să fie redusă la o chestiune de tehnică, adică deciziile politice să fie făcute pe baza cunoașterii tehnice și nu pe interese înguste, parohiale sau pe preferințele naive și inexperimentate ale politicienilor; antiparlamentarismul și tendința de a rămîne independent de politică și convingerea că interesele sînt marele dușman al organizării raționale a societății; 3. tehnocratul este în mod fundamental împotriva deschiderii și egalității democratice, argumentînd că elaborarea deciziei rațional-tehnocratice ar putea într-adevăr să funcționeze bine într-un cadru autoritar, în afara presiunilor grupurilor social-politice; de aceea, tinde spre autoritarism și absolutism; 4. tehnocratul crede că conflictul social și politic este, în cel mai bun caz, îndrumat greșit și, în cel mai rău caz, o urzeală răuvoitoare, de aceea socoate că analiza rațională poate conduce la unanimitate; 5. în analiza treburilor publice, tehnocratul respinge criteriile ideologice sau moraliste, preferînd să dezbată conduita politică în termeni practici, „pragmatici"; el nu-și pune problema dacă o opțiune politică este justă (moral sau doctrinar), ci dacă „funcționează", adică dă rezultate în virtutea unor criterii tehnice; 6. în termeni axiologici, tehnocratul este puternic orientat spre progresul tehnologic și productivitatea materială, fiind mai puțin sau chiar deloc preocupat de aspectele distributive ale justiției sociale. Asemenea valori îl situează pe tehnocrat în sectorul de dreptate al familiarului „continuum" ideologic dintre socialism și individualismul liberal, deși el accentuează rolul statului.

În consecință, de aici înainte vom păstra termenul de tehnocrație doar pentru guvernămîntul tehnic inexistent, preferîndu-l pe cel de *tehnocratism* ori de cîte ori vorbim de „imaginea", „mentalitatea", doctrina sau ideologia tehnocratică.

În perspectiva filosofiei politice, tehnocratismul ne apare ca un tip de *reducționism* ce se manifestă pe mai multe planuri. Prima reducție vizează politicul însuși. A cere ca producția într-o întreprindere bazată pe tehnologia avansată să fie condusă de tehnicieni, organizarea producției și desfacerea produselor de către specialiști, este absolut firesc și lucrul s-a produs, fără nici o revoluție specială sau *ad hoc*, ci ca urmare și o componentă a RST, pe măsura complicării proceselor de producție și a relațiilor de piață. Aceste procese, sesizate la timpul său și de James Burnham și discutate și azi, între alții și de Ralf Dahrendorf, nu înseamnă însă, cum s-a pretins, o revoluție la nivelul proprietății, al „controlului asupra proprietății", o separare între proprietatea legală și controlul real, ci doar o modificare esențială, e drept, la nivelul conducerii. Dar spațiul proprietății și al intereselor fundamentale n-a fost afectat, ci, dimpotrivă, protejat prin competență.

A cere însă ca societatea (sau statul) să fie condusă exclusiv de oameni de știință sau/și tehnicieni, specializați în diferite zone ale cunoașterii, înseamnă să presupui că și politicul poate fi redus la/sau asimilat cu orice domeniu particular pentru dirijarea eficace și eficientă a căruia o asemenea cunoaștere particulară este necesară și suficientă. Or, asta înseamnă, sub raportul cunoașterii politicului și a necesităților conducerii societale, „coborîrea" pe drumul invers celui istoric care ne-ar situa, să zicem, înainte de apariția *Omului de stat* al lui Platon, prin care acesta demonstra că politica este cea mai complexă dintre arte sau tehnici, asemănînd-o, metaforic, cu arta țesătorului care îmbină, într-o structură perfectă ca figură și culoare, mii de fire diferite. Tocmai de aceea politica este arta supremă (ireductibilă la un oarecare meșteșug), superioară tuturor celorlalte, chiar și celei războinice sau celei eclesiastice, o adevărată artă regală.

Cînd se „construiește" istoria tehnocratismului, foarte adesea nu se ține cont tocmai de specificul structural al acestuia, ceea ce duce la interpretări forțate sau revendicări *pro domo* ostentative și lipsite de orice temei.

Să pornim de la un exemplu, deosebit de instructiv: Platon. John Gunnell[6] (luîndu-și în sprijin pe Hannah Arendt și Sheldon S. Wolin) pretinde că în *Politikos* Platon pare să reducă politica la o știință și să elimine domeniul politic ca un mod distinct și autonom de activitate umană. Se neglijează faptul esențial pentru un istoric al ideilor că așa cum există doi Platon-i în planul doctrinei utopice — cel din *Republica* și cel din *Legile* —, tot astfel în problema care ne interesează, pentru a decela istoria *reală* a tehnocratismului, există tot doi Platon-i: unul în *Omul de stat* și celălalt în *Republica*. În prima lucrare, Platon nu depășește decît prin amplitudinea argumentării dihotomice exigențele exprimate și de Socrate pentru omul politic. După cum ne relatează Xenofon, criticînd procedeul democratic atenian al tragerii la sorți a magistraturilor, Socrate spunea că cetatea nu poate fi și nu trebuie să fie guvernată de „cîrpaci și neisprăviți"; așa cum pilotul unei corăbii are nevoie de o anumită abilitate și de cunoștințe adecvate, tot astfel (sau cu atît mai mult) cîrmaciul cetății trebuie să posede cunoștințe despre arta guvernămîntului. Este ceva ce se impune și bunului simț ca absolut legitim! Atunci, însă, cînd, în *Republica*, pretinde că numai o anumită cunoaștere, cunoașterea esențelor (adică propria sa filosofie) e potrivită și necesară pentru conducătorii Republicii și că, de aceea, filosofii trebuie să fie regi, Platon se înscrie în structura sau tipul de gîndire a tehnocratismului.

Genul *proxim* al tehnocratismului, văzut în perspectivă istorică, ca un anume *tip de gîndire despre guvernămînt*, care *substituie* cunoștințelor și valorilor specifice acestuia altele, care sînt adesea necesare dar nu și suficiente, este deci un anume tip de *substituire* sau *reducționism*. Prin ce anume se produce substituția sau reducționismul, depinde de epocă: aceasta e *diferența specifică a speciei* de tehnocratism. În acest sens, afirmația lui P. Ducassé e *parțial* adevărată: „Între fizicalismul primilor tehnocrați americani și ideile cele mai recente fondate pe efica-

[6] John G. Gunnell, *The Theory of Technocracy*, comunicare la masa rotundă A.I.S.P. Rio de Janeiro, august 1978, p. 3.

citatea metodelor psihologice sau pe apelul la tehnicile de organizare, diferenţa e aşa de mare încît nu ne permite să admitem analogia anumitor formule" [7].

Există, aşadar, o deosebire esenţială între vechiul profesionalism politic (care putea oferi tot felul de avantaje sau privilegii, cu excepţia unuia singur: puterea politică) şi conceptul adecvat de tehnocraţie. G. Shahnazarov o sintetizează sugestiv: „Primul însemna guvernarea de către cei ce domină, ultimul dominaţia de către cei ce guvernează" [8].

Utopia ştiinţifică *Noua Atlantidă* a lui Francis Bacon se încadrează în această definiţie paradigmatică: deşi Bensalem este guvernat, cel puţin nominal, de o monarhie, societatea este organizată în jurul urmăririi şi aplicării cunoaşterii care sînt treburi determinate de o societate secretă denumită „Casa lui Solomon". Ceea ce este comun lui Platon şi lui Bacon, şi-i face preocursori ai tehnocratismului, este dominaţia une, „secte" sau caste ezoterice, posesoare a filosofiei (sau ştiinţei) adevăratei ceea ce le conferă superioritatea absolută asupra tuturor celorlalţi. Ezoterismul se îmbină cu, şi susţine, aristocratismul. Totul ne aduce aminte de prefaţa lui Nietzsche la *Antichrist*, în care, remarcînd că această carte nu va fi înţeleasă decît, poate, de vreo trei sau patru dintre contemporani, se întreba: „Şi restul? Dar ce-mi pasă de rest: restul nu-i decît omenirea". Aceste trăsături — o cunoaştere ezoterică şi un spirit aristocratic, sau de corp, cum îi spunea Ibn Haldun, care generează o solidaritate de grup privilegiat — se regăsesc, într-un fel, şi în tendinţele birocraţiei menţionate de Max Weber.

Tocmai absenţa unor asemenea trăsături ne determină să respingem ca inadecvate tentativele de a-l introduce pe Condorcet în „familia instanţelor tehnocratice". Condorcet a fost un raţionalist entuziast şi generos care a crezut în dezvoltarea cunoaşterii raţionale şi în progresul ce va fi dobîndit în controlul şi perfecţionarea treburilor umane prin aplicarea acestei cunoaşteri; dar nu poate figura printre precursorii tehnocratismului.

Mai complicate apar lucrurile în cazul lui Saint-Simon. „Dacă *Noua Atlantidă* este primul exemplu al unei utopii ştiinţifice, Saint-Simon oferă primul model al unei tehnocraţii pure", scrie John Gunnell [9]. Desigur, nimeni nu poate nega credinţa nestrămutată a lui Saint-Simon în puterea ştiinţei de a restructura societatea şi nici caracterul depolitizant al formulei sale „administrarea lucrurilor va înlocui guvernarea oamenilor" (care, apreciată în termeni reali, nu exprimă decît o viziune utopistă) sau ideea parlamentului său tricameral, după cum faimoasa sa parabolă ne poate aminti vehemenţa denunţării politicianului de către unii dintre doctrinarii tehnocraţiei. Totuşi, prin viziunea sa solidaristă, „clasa industrialilor" avea o compoziţie *sui-generis*, iar ceea ce urmărea el era supri-

[7] Pierre Ducassé, *Technique et technocratie chez Platon et Comte*, în *Politique et technique*, Paris, P.U.F., 1958, p. 233.

[8] Georgiy Shahnazarov, *Technocracy: Idea and Reality*, comunicare la masa rotundă A.I.S.P., Rio de Janeiro, august 1978, p. 3.

[9] John Gunnell, *op. cit.*, p. 4.

marea exploatării clasei „celei mai numeroase și mai sărace", adică a proletariatului, instituind o societate bazată pe dreptate socială. Or, tocmai această trăsătură definitorie îl *opune* tehnocratismului.

În schimb, elevul și secretarul lui Saint-Simon, Auguste Comte, părintele pozitivismului, lansează ideea unei „politici pozitive", întemeiată pe știință, a cărei vocație este instituirea ordinii, într-un stat cu puternice trăsături corporatiste. „Pentru Comte, — notează Gunnell — apariția filosofiei pozitive a marcat extensiunea metodei științifice la controlul societății", ceea ce trebuie să recunoaștem, este una din tezele fundamentale ale tehnocratismului. Trebuie remarcat că influența lui Comte se va resimți pe două căi esențiale în constituirea și modelarea tehnocratismului contemporan. Prima se exercită prin sociologia care preia și dezvoltă ideea unei evoluții inevitabile a societății în direcția unei *raționalități instrumentale* — teză ce-și va găsi împlinirea și expresia clasică în teoria birocrației a lui Max Weber. Tipul ideal al birocrației, creat de Weber, a fost atît de influent încît se uită adesea modul său de a concepe raportul dintre știință și politică; pe de altă parte, cum se va vedea în cazul lui Horacio Godoy, chiar definirea tehnocrației în condițiile țărilor în curs de dezvoltare aproape că reproduce modelul weberian al birocrației.

A doua cale se realizează prin filosofia neopozitivistă, al cărei model al științei favorizează dezideologizarea și fetișismul științei, ca și alte elemente proprii mentalității tehnocratice. De pildă, accentul pe cuantificabil și măsurabil. Howard Scott afirma că toate fenomenele care iau parte la funcționarea unui mecanism social sînt măsurabile. Sau extinderea ori universalizarea modelului științelor fizice: „A venit era să considerăm problemele de guvernămînt ca alcătuind o știință veritabilă și să le tratăm cu rigoarea metodică pe care o aduc cercetările fizice și biologice", proclama Dubois Richard [10]. Desigur, invocarea — în prima ei parte — — este justificată, legitimă, numai că această „rigoare metodică" însemna de fapt un transfer ilegitim de metode. Aceste formulări pun, de asemenea, în evidență o unilateralitate a doctrinei pe care tot maniera neopozitivistă o inspiră: ea extinde un adevăr valabil doar pentru unele părți ale realității la nivelul întregii societăți și se deduce apoi evoluția întregului din evoluția părții. Or, dacă în poetică sinecdoca sau *pars pro toto* este o figură de stil sugestivă, în știință ea devine o sursă de eroare prin generalizare fictivă.

Am mai atrage, în final, atenția că inserarea lui Thorstein Veblen printre precursorii tehnocratismului nu se legitimează doar prin pledoaria lui pentru ca în noua ordine industrială tehnicienii și inginerii de producție să dețină controlul, constituind o nouă elită, ci e necesar să avem în vedere și o altă idee a sa — cu care-l premerge pe Burnham — și anume aceea că revoluțiile politice și transformările nu mai erau adecvate și că această tehnică trebuie să devină o clasă inovatoare dacă se vrea într-adevăr o schimbare semnificativă în societatea modernă.

---

[10] Apud M. Merle, *L'influence de la technique sur les institutions politiques*, în *Politique et technique...*, p. 35.

UMANISMUL ROMÂNESC DIN PERIOADA INTERBELICĂ ȘI CRITICA SPIRITULUI PRAGMATIC-UTILITARIST

DE

PETRU VAIDA

În gîndirea filosofică românească din perioada interbelică putem deslușI o familie de spirite definită prin opoziția față de spiritul utilitarist și pragmatist. Este vorba de ceea ce a fost numit de unii dintre gînditori „primatul spiritualului", formulă prin care nu trebuie să înțelegem primatul ontologic al spiritualului, spiritualismul ontologic, ci primatul axiologic al valorilor spirituale față de cele pragmatic-utilitare, afirmat în mod polemic — explicit sau implicit — împotriva scării de valori a lumii burgheze.

Această poziție a fost formulată în modul cel mai tranșant prin opoziția dintre „gratuit" și „util" de către D.D. Roșca, gînditor care a situat în mod explicit conceptul de „gratuitate" în centrul concepției sale despre lume [1].

Din această familie de spirite fac parte, printre alții, Mihai Ralea, concepția sa despre om ca ființă „constructivă", creatoare, „capabilă de de artificializare" implicînd, cum se exprimă el, „un element de gratuitate"[2], Tudor Vianu, prin concepția sa despre valorile-mijloc și valorile-scop din *Introducere în teoria valorilor*, Lucian Blaga, prin opoziția dintre existența omului în orizontul civilizației, „întru confort și securitate" și aceea din orizontul culturii, „întru mister și revelare".

Pentru D.D. Roșca, „gratuitatea" desemnează formele de activitate în care spiritul uman creează scopuri proprii, urmărite pentru ele însele, ca în artă, știință teoretică, filosofie, morală. „Un anumit grad de dezvoltare atins, scrie D. D. Roșca în *Existența tragică*, viața spirituală se desprinde, prin unele din laturile ei esențiale de sub teroarea biologicului și a utilului imediat ... Luînd naștere sub presiunea brutală a unor nevoi străine de el însuși, căci exterioare ... spiritul se desprinde la un moment dat al creșterii lui de aceste cătușe, și-și cheltuiește o parte din forțele lui pentru scopuri gratuite" [3].

După cum vedem, „gratuitatea" se definește la D.D. Roșca prin opoziție cu utilul „direct" sau „biologic". Deci acest concept nu are sens decît în această corelație; el exprimă într-o primă instanță eliberarea omului de sub imperiul necesității naturale, biologice.

În același timp, opoziția gratuit-util, „primatul spiritualului" sînt legate la D.D. Roșca explicit de critica spiritului mercantil, utilitarist, a indiferenței și ostilității lumii burgheze față de valorile spirituale, a disprețului „capitalismului modern și a civilizației noastre mecanice", pentru „idealurile neschimbabile în valori sunătoare pe piață, cum sînt ideile generale și abstracte, nevoia de satisfacție estetică, scrupulele morale, sentimentele de delicatețe sufletească etc". [4].

---

[1] Vezi *Mitul utilului*, în vol. *Puncte de sprijin*, Edit. Țara, Sibiu, 1943, p. 39, nota 1.
[2] M. Ralea, *Explicarea omului*, în *Scrieri*, vol. 1, București, Edit. Minerva, 1972, p. 157.
[3] *Existența tragică*, București, 1934, p. 147.
[4] *Op. cit.*, p. 130.

În eseul *Mitul utilului*, D.D. Roşca respinge ca o confuzie sau intervertire ilegitimă de valori transformarea de către „civilizaţia europeană americanizată" a valorilor utilitare, a folosului nemijlocit, mai ales economic şi bănesc, în scopuri ale vieţii; observînd că potrivit însuşi conceptului său utilul nu poate fi decît o valoare-mijloc, el propune următoarea ierarhie axiologică: „utilul" nu poate fi decît un mijloc în vederea „gratuitului" sau „inutilului".

Perechea util — gratuit a lui D.D. Roşca îşi are un corespondent aproape exact în conceptele de valori-mijloace şi valori-scopuri ale lui Tudor Vianu. Valori-mijloace sînt, pentru Vianu, de exemplu, valorile economice şi politice, iar valori-scopuri sînt cele teoretice, estetice, morale şi religioase. Dintr-un alt unghi de vedere, aceleaşi două serii de valori sînt deosebite ca valori *perseverative*, care „nu au un alt sens decît acela de a asigura perseverarea în fiinţă a subiectului" (cu alte cuvinte autoconservarea) şi valori *amplificative*, ca de exemplu esteticul, eticul care aduc o *îmbogăţire* lăuntrică a conştiinţei subiectului. Ca şi D.D. Roşca, Vianu denunţă confuzia dintre aceste determinări ale valorilor: conceperea economicului sau politicului ca scopuri în sine sau ca valori amplificative („beţia puterii") reprezintă o „*hipertrofie* neîngăduită"; şi tot astfel a concepe, de exemplu, frumosul sau eticul ca un simplu mijloc subordonat autoconservării, „cum se întîmplă, spune Vianu, în anumite axiologii utilitariste", reprezintă o „*atrofie* neîngăduită" [5]. Este uşor de văzut că este vorba de aceeaşi intervertire de valori pe care o respinge D.D. Roşca, numai că la acesta din urmă există un ascuţiş polemic radical, explicit anti-capitalist, în vreme ce umanismul lui Vianu se exprimă într-o formă mai abstractă.

Conceptul „gratuităţii", relaţia gratuit-util la D.D. Roşca şi echivalenţele pe care le-am putut semnala la alţi gînditori români ai epocii au, dincolo de opoziţia faţă de spiritul pragmatic-utilitar în sens vulgar (dorinţa de folos sau de cîştig imediat, mai ales bănesc) — care nici nu aparţine filosofiei, ci conştiinţei comune, o semnificaţie filosofică mai generală, şi prin chiar aceasta, mereu actuală. Prin acest concept şi echivalentele sale, gîndirea filosofică românească a căutat să găsească un mod de a formula umanismul în termeni mai înalţi decît cei ai utilitarismului filosofic sau etic.

Încercînd să deslušim această semnificaţie generală, vom observa mai întîi că modul de a concepe relaţia util-gratuit sau valori-mijloace — valori-scopuri, propriu umanismului românesc din perioada interbelică, prezintă anumite coincidenţe cu umanismul marxist. Concepţia lui Marx din vol. III al *Capitalului* despre „imperiul libertăţii", caracterizat prin „dezvoltarea forţelor omeneşti, considerată ca *scop în sine*" [6] (s. ns. — P.V.), nu lasă nici o îndoială asupra ierarhiei axiologice care există între „imperiul necesităţii" („sfera producţiei materiale propriu-zise") şi „imperiul libertăţii", ierarhie inversă decît cea ontologică, întrucît producţia materială rămîne „baza" imperiului libertăţii. Trebuie, cred, să reţinem şi conceptul de „muncă cu adevărat liberă" din *Grundrisse* [7].

---

[5] *Introducere în teoria valorilor*, în T. Vianu, *Opere*, vol. 8, Bucureşti, Edit. Minerva, 1979, p. 92, 94—95.

[6] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 25, partea II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 358.

[7] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. II, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 99.

precum și faptul că Marx a găsit un model, o analogie pentru „munca liberă" (= „ca necesitate vitală") cu ajutorul *creației artistice*, dînd ca exemplu „munca compozitorului", după cum și în *Manuscrisele economico-filosofice* „simțurile umanizate" sînt exemplificate prin artă: „o ureche muzicală, un ochi care percepe frumusețea formei" [8]. Deci imperiul libertății este corelat cu o activitate umană determinată de anumite „scopuri în sine", iar acest regn al scopurilor în sine este modelat prin analogie cu activitatea estetică.

Deosebirea față de gînditorii români, de care am vorbit, constă nu numai în faptul evident că pentru umanismul revoluționar al lui Marx imperiul libertății presupune suprimarea prealabilă a proprietății private, dar și în faptul că pentru D.D. Roșca, Blaga, parțial și pentru Ralea, sfera producției materiale aparține biologicului, în vreme ce pentru Marx tocmai dezvoltarea praxisului material, ca obiectivare a forțelor umane, este temelia acelor simțuri umanizate care fac posibile activitățile numite de un D.D. Roșca „gratuite", de exemplu — arta.

În cele ce urmează vom încerca să formulăm cîteva ipoteze de lucru cu privire la relația gratuit-util și la sensul conceptului de „gratuitate".

1. Valorile numite „gratuite" vizează universalul, umanitatea sau genul uman în totalitatea sa, în vreme ce „utilul" vizează „particularul" în accepția lui Lukács (Partikuläre, Partikularität) deci individul singular ca atare sau orice grup uman limitat, orice societate, epocă etc. determinată.

2. Universalitatea trebuie concepută aici și sub aspectul depășirii de către om a oricărei limite date, al autodepășirii nelimitate. Acest aspect a fost relevat atît de M. Ralea, cît și de D.D. Roșca, acesta din urmă afirmînd că „neliniștea metafizică", sentimentul propriei noastre insuficiențe, ne îndeamnă să respingem „toate, dar absolut toate îngrădirile" [9]. Același autor corela în *Însemnări despre Hegel* autodepășirea cu imanența infinitului în finit ca o determinare fundamentală a condiției umane [10].

3. Aceasta înseamnă că valorile spirituale denumite de D.D. Roșca „gratuite" sau de Vianu valori-scopuri vizează umanul nu ca ceva încheiat, ci sub specia potențialității sale, care se desfășoară istoric sub forma autodepășirii nelimitate.

Valorile-scop absolute ar putea fi obiectul unei rezerve a noastre în măsura în care am considera omul ca ceva definitiv, încheiat. Deoarece omul însuși ar putea apare atunci ca un mijloc în raport cu aceste valori absolute, care ar apare ca transcendente. În măsura însă în care considerăm omul sub specia potențialității și devenirii sale nelimitate, valorile-scop absolute, chiar concepute ca transcendente (de exemplu Ideea de Bine la Platon), apar ca niște simboluri ale acestei deveniri, ca niște idealuri care descriu sensul unei deveniri pe care nu o putem cunoaște dinainte. Ele sînt simboluri ale nelimitației umane.

---

[8] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 580.

[9] *Existența tragică*, p. 10.

[10] *Însemnări despre Hegel*, București, 1967, p. 27.

4. Am putea admite că termenul de „gratuitate" este oarecum impropriu. (El nici nu are un echivalent exact în unele limbi neromanice, de exemplu în germană). El este sinonim cu sau foarte apropiat de unul din sensurile conceptului de *libertate*, anume de cel spinozian: exprimarea unei necesități interioare, conforme cu esența proprie. În acest sens termenul de „gratuitate" vizează nevoile sau necesitățile superioare ale umanității. Din acest punct de vedere opoziția dintre „gratuit" și „util" este depășită, „gratuitatea" apare ca o utilitate superioară. În acest sens vorbea, de exemplu, Petru Creția, în studiul *Obiectul eticii*, de moralitate ca „sistem al utilității superioare a întregului univers uman" [11]. Și tot aici putem reaminti distincția făcută de Marx, în legătură cu emanciparea de categoria *posedării*, între „utilitatea nudă" și „utilul *omenesc*" [12] (subl. lui Marx).

Dar chiar dacă termenul de „gratuitate" nu desemnează adecvat un concept, el este semnul unei probleme.

---

[11] P. Creția, [illegible] București, Edit. Univers, 1981, p. 235.

[12] K. Marx, [illegible] *economico-filosofice din 1844*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere din tinerețe*, ed. cit.

GÎNDURI DESPRE OM ÎNTR-O FILOSOFIE A BASMULUI ROMÂNESC

— text propedeutic —

DE

ION MILITARU

Deseori omul s-a descoperit în conştiinţa pe care i-a instituit-o cultura populară. Între atîtea forme ale acestei culturi, semnificative ele însele prin statutul complet în care aşează umanul, doar basmul prin esenţializare pune omul în faţa fundamentalei încercări : a fiinţei. Basmul, mai mult decît orice altceva, este povestea omului în căutarea unui răspuns pentru fiinţă. Se concentrează în basm nu o reuşită întîmplătoare, şi nici una artistică în primul rînd, ci una cu valoare ontologic umană.

În deschiderea basmului eroul se află aşezat în toată starea lui de anonimat şi de inerţie existenţială. Este timpul cînd încă nu se ştie de fiinţă şi de rosturile sale. Nimic nu se petrece şi nici el nu pare a-şi da sorţii unei încercări, astfel încît o liberă determinare a eroului spre fiinţă nu se anunţă. Mergînd în prelungirea determinaţiilor sale naturale, el rămîne o existenţă între atîtea altele. O existenţă pură şi simplă, în care natura s-a afirmat într-o individualitate exemplară. Alteori exemplarismul dispare, nici măcar starea de normalitate nu se mai menţine : „Cel mai mic se vedea a fi mai isteţ decît cei doi mai mari, dar era olog de amîndouă picioarele". (*Ţugulea, fiul unchiaşului şi al mătuşei*, Petre Ispirescu).

Intrarea pe orbită a fiinţei vine din afară. Se întîmplă ceva în ordinea firii şi a existenţei în genere ; „echilibrul" se rupe şi instanţele supreme ale comunităţii se clatină. Ceva se schimbă, „liniştea dispare", „ordinea" riscă să fie ruptă : „Era odată un împărat puternic şi mare şi avea pe lîngă palaturile sale o grădină frumoasă, bogată de flori şi meşteşugită nevoie mare ! Aşa grădină nu se mai văzuse pînă atunci p-acolo. În fundul grădinii avea şi un măr care făcea mere de aur şi, decînd îl avea el, nu putuse să mînînce din pom mere coapte, căci, după ce le vedea înflorind, crescînd şi pîrguindu-se, venea noaptea şi le fura, tocmai cînd erau să se coacă. Toţi paznicii din toată împărăţia şi cei mai aleşi ostaşi, pe care îi pusese împăratul ca să pîndească, n-au putut să prindă pe hoţi" (*Prîslea cel Voinic şi merele de aur*, P. Ispirescu).

Întoarcerea înapoi, în ordinea existenţei tulburate, este condiţionată de recuperarea şi stăpînirea elementului perturbator. Motivul călătoriei — aici descoperirea hoţului — transformă eroul în agent al unei necesităţi

Rev. filos., XXXI, 6, p. 513—523, Bucureşti, 1984

exterioare. Iar o conștiință excesiv filosofică ar înainta astfel : omul însuși în apariția lui rămîne în absolută determinare exterioară. S-ar părea astfel că întîlnirea eroului cu ființa cade sub incidența actului mecanic, dacă nu ar fi în basm o înțelepciune mai adîncă, în care basmul însuși devine pretextul întîlnirii omului cu ființa.

Totdeauna drumul spre ființă a fost gîndit ca o călătorie de vreme ce omul se naște cu deschidere spre ea, rămînînd natural la nivelul simplei deschideri. Cînd a fost gîndit altfel s-a ajuns la teoretizarea vidului de ființă. Călătoria pune în fața unei alte întîlniri (reușita) : a doua. Cu prima, omul a intrat în lume ca existență între alte existențe. Spre deosebire de existențele cele simple, care își dau sorții în simpla lor creștere potrivit legii care le-a produs — intrînd astfel în cîmpul unei ființe care se cîștigă în mod natural : e în ordinea firii lor să fie așa ! — omul nu intră în existența sa cu simpla creștere naturală : e în ordinea firii să nu fie așa ! La el mai este ceva care nu e de ordin natural, care tot creștere este : să-i spunem de ordinul doi. Este ordinea întru care apare conștiința, și de a cărei lege — prin răspunsul său — depinde intrarea sau îndepărtarea de ființă.

Rareori în basmele noastre eroul înainte de călătorie se orientează în ce parte să se îndrepte. Este mai multă întîmplare decît alegere efectivă a direcției sale între miazăzi și miazănoapte, răsărit și apus. S-ar putea așa veni cu întîmpinarea : să fie semnul întîmplării și hazardului orientarea spre ființă ? Ar fi așa dacă basmul — o arătam mai sus — n-ar fi pretextul întîlnirii omului cu ființa.

Drumul își are determinațiile sale necesare, deseori întîmplătoare (deloc, în fond !). Determinațiile drumului sînt determinațiile ființei, mai îndepărtate ori mai apropiate. Ajuns pe celălalt tărîm, care este al ființei, toate sînt altfel decît în lumea existenței părăsite. Aici, omul află „toate lucrurile schimbate : pămîntul, florile, copacii, lighioni altfel făptuite erau p-acolo. Deocamdată îi cam fu frică, dară, îmbărbătîndu-se, apucă pe un drum și merse pînă dete de niște palaturi cu totul și cu totul de aramă" (*Prîslea cel Voinic și merele de aur*, P. Ispirescu). Și prin toate se amintește de om ; parcă și ființa cu determinația ce și-o acordă prin fața palatului de aramă ține de omenesc : „— Mulțumesc lui Dumnezeu că ajunsei să mai văz om de pe tărîmul nostru" (*ibidem*).

Alteori eroul, în aceleași tărîmuri necunoscute, întîlnește alte determinații ale ființei, care devin proprii lui însuși, în ordinea existenței părăsite fiind zile pline : Sfînta Miercuri sau Sfînta Vineri. Antropomorfismul nu e gratuit nici aici. De regulă, în basm, antropomorfizarea dă șansă unei re-orientări a eroului, dar și unei întrebări pe care o vedem de primă importanță : „— Ce gînd * te-aduce pe-aici străine ? se întreabă. Despre rostul și înțelesul „gîndului", basmul românesc acreditează cea mai elocventă formulă, reflex al importanței arătate spiritului și puterii lui de coordonare a vieții. „Ce gînd te-aduce pe-aici străine ?" — deci gîndul este cel care poartă omul. „Ce gînd", nu „ce dorință" unde s-ar implica

---

* De multe ori se spune : „Ce vînt" sau „ce nevoie". Termenul „vînt" — în contextul dat — nu exprimă cum lasă să se înțeleagă, întîmplătorul. În el apare un sens bine determinat al itinerariului personajului, deci necesarul. Termenul „nevoie", în același context, este ridicarea în conștiință și exprimarea ei ca „gînd". Sinonimia devine posibilă și logică pentru determinarea univocității sensului expresiilor.

mai puțin gîndul, cît mai mult spontanul și capriciul, deci ne-necesarul. În gînd transpare spiritul în cea mai strălucită expresie a sa. „Ce gînd", nu „ce dorință" — căci creatorul de basm posedă mai multă forță de discernămînt și intuiție a sensului limbii, decît sîntem noi înclinați să îl inzestrăm. „Gîndul" este în urmare cel care mobilizează omul și-l pune în sensul unei direcții deosebite : a ființei. „Gîndul" dă seamă — dincolo de basm și situația antrenată în el — de călătoria omului, o motivează și o absolvă de vidul inconștienței, după cum tot el, sau *în* el, existența se ridică în conștiință, adică *este*. În același fel — prin ridicare la nivelul gîndului — se îndepărtează inconștiența primei existențe intrată în inerție și devenită dominantă în raport cu ultima.

„Gîndul" eroului — pentru a încheia — este prin excelență omenesc ; el caută cutare sau cutare lucru : apă vie, o anumită împărăție etc. În „gînd" necesitatea este ridicată în cunoaștere (conștiință). În răspuns așadar, gîndul trebuie să fie ca gînd concret : cutare sau cutare. Dar poate fi legată ființa de o împărăție, de o apă vie sau de un cal? În afara „lucrurilor" și a devenirii lor, ființa nu e. *Împlinirea legii într-o făptură dă ființă, spunem noi. În om cu simpla lui făptură, ființa încă nu e. La om legea e de două ori : a naturii și a spiritului.* De aceea și înfăptuirile omului sînt două, și ele condiționează deopotrivă drumul spre ființă. Neîmplinirea în ordinea spiritului retează omului accesul la ființă.

Cîteodată se mai întîmplă în basm, în cîte un moment de bilanț al călătoriei omului, să se spună *în gînd*. Eroul își spune în gîndul său, căci unde altundeva decît în gînd ? ! — ca în instanța mai de pe urmă a conștiinței, mai decisivă și mai lucidă — să-și vadă omul harta generală a călătoriei sale ? Și tot „gîndul" este cel în măsură să raporteze la o scenă generală în care s-a fixat scopul, actuala înfăptuire și s-o măsoare.

Putem spune, altfel decît s-a crezut din antichitate încoace, că : gîndul este măsura tuturor lucrurilor. „Gîndul", nu omul, căci omul poate fi și altfel, ori „gîndul" numai ca „gînd" poate subzista. Omul ca atare, este existență între existențe. Abia cu „gîndul" — prin el — măsoară. Sau, extinzînd, cu conștiința. „Gîndul" măsoară și judecă, propune și discerne, „gîndul" este judecata aspră a conștiinței, o actualizare a ei.

Numai în ipostaza nefilosofului omul a putut crede că „a vorbi în gînd" este tot una cu „a pălăvrăgi în tăcere", sau efectiv cu „a tăcea". „Gîndul" este garanția vorbirii, a rostirii. Tăcerea este forma de exteriorizare a nimicului. Tăcerea ca act fiziologic ascunde gîndul și nimicul. De aceea „a vorbi în tăcere" și „a vorbi în gînd" departe de a fi sinonime sînt disjunctive. „Vorbirea în gînd" este rostirea autentică, plăsmuirea, creația ; „vorbirea în tăcere" — simplă trăncăneală. Între atîtea forme ale vorbirii : în van, în gînd, în tăcere etc., doar cea „în gînd" dă existență precisă spiritului și afirmării sale. „Ce ți-ai pus în gînd ?", „Ce ai de gînd ?", sînt modalități de ridicare în conștiință a proiectului ; este conștiința în starea mobilizării spre o înfăptuire.

*

Înainte de călătorie eroul — l-am văzut : existență printre alte existențe — parcă nu este el ; și nici nu este : el devine abia cu ce se deschide. Devine extrem de semnificativă aici o expresie a lui Cesare Pavese :

„Dacă mi se întîmplă să mă opresc o clipă și să mă gîndesc nu mă regăsesc în trecutul meu, și neliniștile lui nu le înțeleg". Dar dacă în spatele gîndului de aici se lasă cu ușurință descoperită o formă autentică a lui „a fi", din a cărei perspectivă și are loc aprecierea, în ordinea basmului, în cea inițială, omul încă nu a cunoscut orizontul lui „a fi". Am spune că e înstrăinare, dacă n-ar fi în joc o situație ce a fost mereu astfel. (O inerție intelectuală există în tratarea actuală a problemei de aici : rămînerea la cele patru forme tradiționale. Înstrăinarea este a conștiinței, nu este a omului. Omul ca existență corporală, în ipostaza înstrăinării, este același. Înstrăinat este modul său de a percepe și de a intra în raport cu lumea. Înstrăinată este sensibilitatea lui).

Înainte de a părăsi lumea echilibrului rupt, eroul nu-și acordase nici determinațiile, nici generalul și nici individualitatea, cum s-a structurat nu demult ființa în filosofia românească. Nu cunoscuse nici legea celei de a doua existențe, se pierduse — niciodată nu fusese altfel ! — în ordinea celei dintîi. La încheierea basmului se poate spune cu îndreptățire că nu mai este el, dacă de referință servește el în starea inițială a deschiderii basmului. A devenit un altul ; a devenit o existență plină, așa cum se întîmplă omului încercat în căutarea ființei. Într-o existență plină, așa cum a devenit a omului din basm, s-au afirmat în înfăptuiri cele două legi în care se încorporează ființa în cazul omului.

Încercările la care e supus îi oferă tot atîtea determinații ; îi ridică noua individualitate. Cu prima intrase ne-liber în lume, ca existență între existențe, într-un statut ontic încă. În ordinea cea nouă, determinațiile naturale devin prilej de determinări libere, generatoare de o individualitate nouă, aleasă și constituită în contul celei de a doua legi. Abia cu această a doua individualitate omul devine liber în a se determina, instituindu-se pe sine în artist și operă, creat și creator. Abia acum, prin conștiința sa, el intră în lumea valorilor.

Călătoria se încheie obișnuit : cu o nuntă, adică cu ce anunță și oficiază o împlinire. „Apoi trăiesc ani mulți și fericiți". Anii mulți, nu ei înșiși aduc fericirea, și nu prin numărul lor mare ei sînt și fericiți. În fond aici fericirea devine o exigență a conștiinței ce și-a primit răspunsul. În fond problema ființei este problema încercării unui răspuns, iar problema omului este problema ființei.

DESPRE DIALECTICA VIEȚII COTIDIENE

DE

EMILIA GULICIUC

Comentînd episodul — povestit de Aristotel — în care Heraclit, încălzindu-se lîngă cuptor, îi îndemna pe dezamăgiții vizitatori străini veniți să-l vadă la lucru, cu cuvintele : „Se află zei și aici", Heidegger spune : „ ... dar că această întîmplare a fost povestită și ni s-a transmis

pînă în zilele noastre se datorește faptului că ceea ce ea relatează provine din atmosfera acestei gîndiri, caracterizînd-o, *kai entautha*, „și aici", în preajma cuptorului, în acest loc obișnuit, unde fiecare lucru și fiece situație, fiece faptă și gîndire este familiară și curentă, adică obișnuită, chiar și aici, în raza obișnuitului, *einai theous*, se află zei" [1].

Slăbiciunea unor scriitori pentru peisajele nocturne, pelerinajul anxios al umbrelor în perimetrul cotidianului, pe fondul unui acord precar între om și univers, neliniștea modernă ce cuprinde individul în fața uluitoarei explozii de realizări, mai ales științifico-tehnice, oglindesc revelator situația în care se zbate azi viața cotidiană [2].

Îngrășămîntul contradicțiilor, aplicat pe terenul arid al cotidianului poate determina apariția de roade bogate, dacă doza utilizată nu este prea mare, încît să dăuneze producțiilor sale. Pretutindeni, omul obișnuit este înconjurat de contradicții, el însuși pus sub semnul aceluiași model. A căuta imperiul fantomatic al lipsei acestor contradicții înseamnă a urmări himere. Gîndirea cotidiană nu numai că nu înlătură contradicțiile, ci instituie ea însăși altele noi. Tensiunea vieții cotidiene, temperatura înaltă la care se coc mințile umane rezultă tocmai din acestea. Canalele de comunicație, cu dublu sens, dintre ele, nu pot fi eliminate pentru că asemenea păsării Phoenix, ele reapar din propria cenușă. Cu toate acestea, contradicțiile inerente ce mișună în viața cotidiană nu sînt un fel de cutie a Pandorei, aflată la originea tuturor relelor, căci acestea explică devenirea procesuală, dialectică, îmbinarea cu istoricitatea și nicidecum o ruinare perpetuă. A întoarce ceasul lumii, a-i satisface cerințele și a-i atenua contradicțiile este o profesiune de credință a omului cotidian.

Practicitatea (mai ales practica sensibilă) este apanajul vieții cotidiene. Acest angrenaj pornește din necesitatea satisfacerii unor trebuințe. În structura acestora intră, în primul rînd, așa cum au arătat Marx și Engels, nevoile primare de hrană, băutură, îmbrăcăminte, locuință etc. Omul trebuie să-și asigure propria viață, satisfăcîndu-i aceste nevoi. Marx avea tot timpul în atenție faptul că cei care intră în relații sociale sînt ființe umane, purtătoare ale unor trebuințe naturale, progresiv socializate, a căror satisfacere face posibilă viața individului și, deci și a societății [3].

Reproducerea insului, ca membru al societății, reprezintă reproducția societății în ansamblu. Mai mult, un fapt social fundamental, ca diviziunea socială a muncii, „este corelat, pe de o parte, cu necesitatea satisfacerii trebuințelor omenești naturale, pe de altă parte a celor socialmente dezvoltate" [4]. Motivațiile (generale sau specifice) reprezintă resortul practicii cotidiene. Ele trebuie corelate cu mulțimea comportamentelor.

Se conturează o sarcină de maximă necesitate, aceea de a revoluționa nu numai modul de producție, dar și modul de consum, de a pune sub regim științific trebuințele materiale și spirituale, de a separa trebuințele

[1] Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, trad. și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Edit. Univers, 1982, p. 360.

[2] Viața cotidiană a intrat în atenția cercetărilor filosofice propriu-zise odată cu Nicolai Hartmann, Georg Lukács, Henri Lefèbvre, la noi Petru Pânzaru. De altfel, filosofia cotidianului a fost anunțată, în mod indirect, de operele literare ale lui Balzac, Flaubert, Zola.

[3] Gheorghe Bourceanu, *Filosofie și praxis*, în „Analele științifice ale Universității Al. I. Cuza", Iași, Secțiunea III b, 1980, p. 15—27.

[4] Petru Pânzaru, *Condiția umană din perspectiva vieții cotidiene. Cinci eseuri în căutarea unui cititor*, București, Edit. Albatros, 1981, p. 123.

autentice de cele false și artificiale. Dezvoltarea economică și tehnologică face să apară noi mijloace perfecționate pentru satisfacerea lor, dar și să stimuleze altele noi. Este motivul pentru care se critică manipularea omului într-o societate de consum [5].

Dimensiunea practică a vieții cotidiene este, deci, legată de necesitatea satisfacerii trebuințelor indivizilor, iar teleologia instituită în procesul muncii (ca model al practicii social-umane) este legată organic de aceste trebuințe. Contradicțiile ivite nu numai între trebuințe, ci și între criteriile de evaluare, între acestea, posibilitățile și maniera satisfacerii lor sînt promotoare ale unei alte serii de nevoi și modalități de aducere la îndeplinire.

Alături de acestea, coexistă contradicții între caracterul repetitiv al cotidianului și cel al devenirii sale, între modernitate și cotidian (și, corelativ, între efemer și durabil), între cuvînt și faptă (sesizată chiar din antichitate, devenită supărătoare în epoca contemporană), între ideologie și realitate, între ideologie și cunoaștere, între cunoașterea comună și cea științifică, real și posibil în viața cotidiană, între cotidian și noncotidian [6]. În problema raporturilor om-societate-natură, pozițiile unilaterale sînt, pe cît de frecvente, pe atît de dăunătoare. Corectarea erorilor depinde de o abordare consecvent dialectică a problemelor. Viața cotidiană nu-și dezvăluie sensul decît prin fascicolele de lumină ale conștiinței umane eliberate de un utopism naiv și nerăbdător. Ea trebuie curățată de „buruienile metafizice" și ale „schematismului", pentru ca îngrășămîntul contradicțiilor să o poată fertiliza complet [7]. Spiritul gîndirii dialectice trebuie să fie prezent și să izbîndească și în acest domeniu. Unilateralitatea poate fi depășită doar prin tenacitate și încăpățînare dialectică.

Eforturile teoretice se cer aplicate tocmai pentru realizarea conexiunilor și interacțiunilor din viața cotidiană, prin definiție dialectică, deoarece, în vreme ce, din nevoi didactice, se produce o separare a entităților cu care operează viața (reflectarea teoretică a realității), aceasta nu suportă asemenea sciziuni, pentru că în ea se străpung granițele și se contopesc elementele ce sînt sau numai par opuse. Iată de ce este important apelul la dialectică, metoda care face să țîșnească adevărul din contradicțiile ce zac în inima realității [8]. Nimic nu este mai simplu decît apelul la dialectică, evocarea numelui ei în situații mai dificile, dar, la fel, nimic nu este mai greu decît aplicarea sa sau acțiunea în conformitate cu legile sale. Contradicțiile nu sînt niște clădiri învecinate sau niște etaje suprapuse mecanic, ci reprezintă o construcție unică, „cu scări interioare, ba chiar cu scări rulante, care asigură circulația în ambele sensuri" [9]. Esența vieții cotidiene consistă și în această permanentă simultaneitate și contopire între elementele opuse fără ca ele să-și piardă specificul, căci unitatea contradicțiilor nu înseamnă nivelarea lor. Pentru a obține o imagine integrală și verticală a vieții cotidiene, în unitatea și diversitatea contradicțiilor sale, trebuie consultate, într-un efort sintetic, rezultatele reunite

---

[5] Henri Lefèbvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Edit. Galimard, 1968, p. 165—167.

[6] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 360.

[7] Petru Pânzaru, *op. cit.*, p. 209.

[8] *Ibid*, p. 246.

[9] *Ibid.*, p. 247.

ale experienței practice din sfera cotidianului, cele ale cercetării din științe (în special cele sociale), precum și cele din literatura beletristică (mai ales romanul reportaj) care înregistrează faptul divers.

Omul cotidian (*homo quotidianus*, „omul sinteză", „omul ca miez și coajă" [10] sau omul întreg), este motorul tuturor schimbărilor, al dezvoltării, este MARELE ANONIM al vieții. Fenomenul masificării, sesizat de mulți cercetători în regiunea cotidianului, se împletește strîns cu nevoia unei transcenderi a cîmpului cotidian. Alături de calea iluzorie a religiei, ori de cea erudită a culturii, sărbătoarea (cotidianului apolinic) reprezintă încercări de ruperea echilibrului, portițe de evadare din cotidian, deschise, însă, numai în spațiu-timpul acestuia.

Privind umanitatea și istoria sa, constatăm că, în timp ce condiția umană este diferită, esența umană construită pe arborele trebuințelor naturale socializate este, în fond, identică. Numai înțelegerea cotidianului ca totalitate (a determinărilor), numai viziunea integratoare și sistemică asupra sa este de natură să elimine părerile după care viața cotidiană ar fi lipsită de armonie, ar fi un teren descompus de contradicții, în agonie.

Infinita lume a FORMELOR cotidianului cere judecarea critic-modestă a eforturilor celui ce purcede la analiza lui, căci, așa cum spunea, într-un alt context, Helmuth von Glasenapp : „În stadiul actual al cunoașterii noastre, căutătorul individual este obligat să-și fondeze opinia mai degrabă pe o convingere personală, decît pe o argumentație ce să forțeze adeziunea tuturor și să nu revendice pentru această opinie decît valoarea unui rezultat credibil, verosimil și nu certitudinea absolută a unei dogme irefutabile" [11].

Așa încît, la sfîrșitul acestui periplu în dimensiunea cotidianității un gînd revine constant și concluziv, de la distanța apolinică a obscurului din Efes : „I se atribuie lui Heraclit o vorbă pe care a spus-o străinilor dornici să dea ochii cu el. Aceștia, apropiindu-se, l-au văzut încălzindu-se la cuptor. Ei rămăseseră locului uimiți, aceasta mai cu seamă cînd el le dădu curaj celor ce șovăiau și-i pofti să intre cu aceste vorbe : «se află zei și aici» [12].

LECȚIA LUI PYTHAGORAS

DE

ȘERBAN NICOLAU

„... i-a fost dată omului limba,
bunul cel mai primejdios"
(Hölderlin, IV, 246)

Vorbind despre regula disciplinei, în ceea ce devenise o școală filosofică a pythagoreicilor, Aulus Gellius (*Noctes Atticae*, 1, 9, 2) amintește

[10] Georg Lukács, *Estetica*, vol. I, București, Edit. Meridiane, 1972, p. 335.

[11] Helmut von Glassenapp, *Les litteratures de l'Inde, des origines à l'epoque contemporaine*, Paris, Edit. Payot, 1963, p. 258.

[12] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 358.

trei stadii în educaţia disciplinelor : „Chiar de la început tinerii care veneau să înveţe erau examinaţi după *fizionomie*. Acest cuvînt vrea să spună că erau cercetate caracterul şi firea oamenilor, încercîndu-se să se stabilească însuşirile intelectuale după expresia şi trăsăturile feţei, ca şi după ţinuta şi înfăţişarea corpului în întregime. Cel care era cercetat de el şi găsit apt, era primit de îndată la învăţătură şi i se prescria un anumit timp de tăcere. Nu se fixa la toţi acelaşi număr de zile, ci fiecare îşi avea *timpul* său, stabilit după capacitatea sa presupusă. Cel ce tăcea asculta cele ce spuneau alţii şi n-avea voie să întrebe dacă nu înţelegea suficient şi nici să comenteze ceea ce auzise. Timpul de tăcere nu dura la nimeni mai puţin de doi ani. Cei ce se găseau pe acest parcurs de tăcere şi ascultare se numeau *akustikoi* (auditori). După ce învăţaseră lucrurile cele mai grele — tăcerea şi ascultarea — şi începeau să devină eruditi în acest fel de tăcere care se numea *ekhemythia*, abia atunci aveau voie să vorbească, să întrebe, să scrie ce auziseră şi să-şi spună părerile lor. În această fază ei se numeau *mathematici*, desigur de la disciplinele pe care începuseră să le înveţe şi să le mediteze. Căci vechii greci înţelegeau prin mathematici geometria, muzica şi celelalte discipline superioare. De aici, împodobiţi cu aceste discipline ale ştiinţei, treceau mai departe la cercetarea alcătuirii Universului şi a principiilor naturii şi atunci se numeau, în sfîrşit, *fizicieni*. „După Iamblichos (*Vita Pythagorae*, 17—72) intervalul de tăcere dura cinci ani, pe parcursul cărora ucenicul trebuia să-şi dovedească tăria, „cea mai grea din deprinderile de a te domina fiind stăpînirea limbii". Stadiul de cinci ani este amintit şi de Diogene Laertios (VIII, 10), tăcerea fiind asociată cu păstrarea secretului. Stadiul preliminar, de doi ani, era mai aspru şi creat prin analogie cu ritmurile de iniţiere (cf. M. Nasta, notă la Pythagoras, în vol. *Filosofia greacă pînă la Platon*, I, 2, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1979, p.65). Următorii trei ani asociau păstrarea secretului (*ekhemythia*) cu ascultarea preceptelor de bază. După condiţia de *akustikoi* urma depunerea jurămîntului şi discipolii erau promovaţi şi numiţi *aidemones*, oameni cu sfială, rezervaţi, modeşti (de la gr. *aidemonos*, cu sfială, cu pudoare, cu rezervă, cu modestia). Tăcerea prescrisă discipolilor devenise celebră încă în sec. V—IV, căci după mărturia lui Isocrates (*Busiris*, 28) „cei care trec drept discipolii lui sînt mai admiraţi în tăcerea lor decît cei care obţin gloria cea mai aleasă prin cuvîntări".

Şi misterele greceşti exaltau virtuţile necuvîntării. Etimologic, acestea erau culte ale tăcerii (de la gr. *mio*, a închide gura ; cf. A. Croiset, *Histoire de la Littérature Grecque*, 2, Albert Foutemoing, Paris, 1898, p. 450). Tăcerea era o formă de supunere acceptată spre a proteja corpus-ul doctrinelor de imixtiunea neiniţiaţilor. Păstrarea secretului era asociată în şcoala pythagoreică tăcerii abia spre sfîrşitul stadiului acusmatic. Creată prin analogie cu misterele, şcoala pythagoreică îndemna la păstrarea secretului prin tăcere. Aceasta nu se confunda însă cu tăcerea impusă discipolilor în ciclul iniţiatic, şi care reprezenta o probă preparatorie ce-şi avea alte temeiuri. Inspirată de misterii, *ekhemythia* va însoţi filiaţia şcolilor filosofice greceşti pînă în vremea lui Aristotel (cf. A. Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Edit. enciclopedică română, Bucureşti, 1974, p. 33 şi urm.) Cu orfismul, logos-ul îşi descoperise virtuţile taumaturgice. În *Alcesta* (vs. 357) Euripide povesteşte cum, prin puterea cuvîntului, Orfeu farmecă pe stăpînii Hadesului recîştigînd-o pe Euridice. Cu Pythagoras rostirea

își dă determinații în sfera eticului. Care altul va fi fost temeiul de tăcere și ascultare dacă nu *un profund respect față de cuvîntul rostit*? Căci dezvăluind dimensiunile etico-pedagogice ale *tăcerii întru rostire*, Pythagoras crea o etică a actului comunicării semnificative. Nu putea fi un joc al cuvintelor, fie el unul superior, al creației, logos-ul grecesc. Prin întreitul înțeles de *cuvînt*, *gînd*, dar mai ales *temei*, logos-ul interzicea gratuitatea exercițiului ludic și sofiștii vor cunoaște oprobriul pentru a fi îndrăznit să calce o asemenea interdicție.

Asemănarea practicilor misterelor orfice cu prescripțiile de viață pythagoreice fuseseră remarcate de Herodot (II, 81) : „În această privință se potrivesc aidoma cu așa-numitele practici orfice și cu cele bacchice — — care de fapt sînt tot egiptene — , precum și cu cele pythagoreice". Tradiția greacă — și apoi toată lumea civilizată — a văzut în Orfeu poetul și muzicianul prin excelență. Despre magia logos-ului său există nenumărate relatări. Ideea purificării prin muzică și incantații nu era străină nici celorlalte misterii, dar orfismul are meritul de a o fi legat de valoarea morală a omului, introducînd, pentru prima oară, în sistemul său de credințe religioase dogma retributivă și punitivă. Comentariul lui Platon (*Statul*, II, 363c), deși ironic, dezvăluie un anume prestigiu moral de care încă se mai bucura orfismul în vremea lui. Transformările în domeniul ideilor religioase și morale în sec. VI î.e.n. vor duce la apariția unui nou gen literar, cîntecele destinate ceremoniilor expiatorii, purificatoare (cf. A. Croiset, *ibid.*, p. 449). Inspirate de orfism, practicile katharctice vor sugera o idee mai elevată despre ceea ce era în realitate purificarea (cf. J. Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Payot, Paris, 1970, p. 109). Aristoxenes ne povestește că pythagoricienii se foloseau de muzică pentru a-și purifica sufletul, cum se foloseau de medicină pentru a-și curăța trupul (Platon, *Legile*, 790 d ; apud. J. Burnet, *ibid.*).

Ceea ce s-ar putea numi la Pythagoras *tăcerea întru rostire*, stadiul acusmatic, pe care trebuia să-l parcurgă discipolul, ar reprezenta atunci pasul inițial al unei adevărate purificări intelectuale. Cu discipolul în condiția de *akoustikós* (cel care aude, dar, și mai ales, cel dispus, cel pregătit să audă sau să înțeleagă) ne aflăm la începuturile drumului spre realizarea scopului final al filosofiei în viziunea grecilor : realizarea Ființei ca Ființă. Pregătirea (meléte) în vederea actului filosofării este comună vechilor școli filosofice grecești (v. A. Dumitriu, *op. cit.*, cap. Katharsis — Purificarea). *Meléte* cuprindea trei etape preparatorii : purificarea, perfecția umană, perfecția divină. Ele corespund celor trei stadii de inițiere în misterii : inițierea în micile misterii, inițierea în marile misterii și *epoptia* sau identificarea cu Unu (v. V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Payot, Paris, 1938). Tăcerea, în sensul lui Pythagoras, ar corespunde atunci primei trepte preparatorii pentru filosofie, cea a purificării, cea a inițierii în micile misterii. Așa cum arăta A. Dumitriu (*op. cit.*, p. 133), „ideea de preparație aparține lumii filosofice grecești și este o transpunere în termeni filosofici a concepției inițiatice (...) fără preparație specială, nu este posibilă atingerea scopului final, realizarea Ființei". Tăcere *întru* rostire, căci tăcerea discipolului trebuia să conducă, prin erudiția modestiei, sfielii și pudorii, în fața miracolului Ființei, spre logos.

Astfel privită, regula tăcerii în discipolatul școlii pythagoriciene se distanțează de *ekhemytia* misterelor și școlilor filosofice grecești. Ea pare

a fi fost formulată pentru prima oară în cercul celor şapte înţelepţi. După Stobaios (*Maximele celor şapte înţelepţi*, III, 1—172), Cleobulos din Lindos ar fi spus : „Să-ţi placă să asculţi multe, dar să nu spui multe" ; iar Chilon Lacedemonianul îndemna la tăcere prin cuvintele : „Să nu îngădui gurii să o ia înaintea minţii". „Cuvîntului dă-i forţa convingerii, tăcerii tîlc", ar fi spus Bias din Priene, dînd glas unui gînd ce va deveni regulă iniţiatică la Pythagoras. Potrivit lui Platon (Prt. 343 b ; Chrm. 1640) imperativul nul la înţelepciune se găsea gravat cu litere de aur pe frontispiciul templului din Delphi. Cunoaşterea de sine ar fi lucrul cel mai greu după Thales (Diog. Laert., I, 1, 9). Stobaios (*ibid.*) pune în seama lui Chilon Lacedemonianul cuvintele pe care, după mărturia lui Platon (Prt. 343 a), toţi le venerau : „*Gnoti seauton*".

Să fie întîmplătoare alăturarea celor două imperative, al cunoaşterii de sine şi al tăcerii, al rostirii cu măsură şi cu conştiinţa actului, la aceiaşi înţelepţi? Conştiinţa filosofică care va da întreaga măsură forţei acestor imeprative sapienţiale va fi Socrate. Cu aproape un veac şi jumătate înaintea lui, Pythagoras imagina un scenariu iniţiatic care debuta prin *tăcerea* impusă de stadiul acusmatic, pentru a ajunge, pe parcursul acestuia, la *conştiinţa ignoranţei*. Gestul acestuia prefigura tăcerea cristalizată în formele rostirii lui Socrate : „Ştiu că nu ştiu nimic". Prin tăcere se obţinea katharsis-ul şi depăşirea graniţei dintre necunoaştere şi cunoaştere, ceea ce, în fond, este cunoaştere, deschizînd, prin *întrebare*, spre *logos*-ul *semnificativ*. Către aceeaşi idee a tăcerii purificatoare, ca loc de deschidere spre interogaţie, îşi conduce şi Socrate interlocutorul. Considerat astfel, *dialogul socratic* devine purificare intelectuală şi etică. Trecerea de la ignoranţa care se ignoră pe sine, la *conştiinţa* acestei ignoranţe, semnifică pasul imperceptibil dintre necunoaştere şi cunoaştere. Acceptarea propriei ignoranţe este act etic şi primul pas kathartic spre suprema virtute socratică, *cunoaşterea de sine*. Tăcerea impusă discipolilor pythagoreici şi dialogul impus de Socrate interlocutorilor erau două căi, diferite ca metodă, dar unite prin intenţia iniţiatică, în vederea obţinerii purificării necesare filosofării. Sugerate de *ekhemytia* misterelor, ele se nasc, în esenţă, dintr-un fond al înţelepciunii tradiţionale a sec. VII grecesc. Temeiul mai adînc, dincolo de forma iniţiatică în care s-au grăbit să existe, era credinţa în puterea rostirii. Pythagoras n-a lăsat nici un rînd scris (Diog. Laert. VIII, 6). Chiar dacă scrierile sale s-au pierdut, este semnificativ că tradiţia greacă a fixat imaginea unui Pythagoras care a recurs numai la forţa cuvîntului rostit şi a exemplului. Nici Socrate n-a lăsat nimic scris. Cuvîntul rostit şi exemplul au fost singurele mijloace de răspîndire a învăţăturii sale.

Diogene Laertios (I, 12), bazîndu-se pe relaterea lui Heracleides din Pont, povesteşte că Pythagoras, cel dintîi, a întrebuinţat termenul „filosofie" şi s-a numit pe sine filosof. Pentru pythagoreici filosofia era efort către înţelepciune, aceeaşi înţelepciune către care îndemna imperativul socratic al cunoaşterii de sine, înţeles ca factor de sanctificare morală (L. Robin, *La pensée grecque*, La Renaissance du Livre, Paris, 1923, p. 65). Acest mod de a înţelege filosofia este atestat de mărturiile lui Sosicrates, care în cartea sa *Succesiunile filosofilor* spune că Pythagoras „fiind întrebat de Leon, tiranul din Phlius, cine era, i-a răspuns : „Un prieten al înţelep-

ciunii" și că asemuia viața cu o adunare sărbătorească. Aici unii vin să ia parte la concurs, alții să vîndă mărfuri, dar cei mai de seamă bărbați sînt spectatori; tot așa și-n viață, unii apar cu o natură slugarnică, vînători de glorie și cîștig, pe cînd filosofii caută numai adevărul" (Diog. Laert., VIII, 8).

Cu tăcerea astfel înțeleasă, ne aflăm la începuturile filosofiei. Căci cum altfel decît prin tăcere va fi început filosofia? „Cînd spiritul se trezește în lume — spune C. Noica — el o pune pe aceasta sub semnul întrebării" (*Sentimentul românesc al ființei*, Edit. Eminescu, București, 1978, p. 25). Tăcerea este întrebarea nerostită, fundamentală, originară. Heidegger vorbea despre tăcere ca logică a întrebării cînd numea *sigetică* (de la gr. *sigao*, a tăcea, a ascunde, a tăinui) interogația privitoare la adevărul ființei. Tăcerea cuprinde în sine, pe lîngă toate întrebările posibile, semnificația etică, acel rest care se pierde cînd potențialitatea interogației s-a transformat în act. Tăcerea lui Pythagoras devine atitudine existențială și act filosofic inițial.

Privit dintr-o întreită perspectivă — pedagogică, etică, filosofică — stadiul acusmatic capătă dimensiunile unui gest unic. Lecția lui Pythagoras rămîne exemplară și îndeamnă, azi mai mult ca oricînd, la meditație. Căci este infinit mai greu să *taci întru rostire* decît să *rostești întru tăcere*.

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

NICOLAI HARTMANN DESPRE CREAȚIE ȘI OPERA DE ARTĂ*

Expresia „arte frumoase", pe care o întrebuințăm fără să ne gîndim, este deja în fond înșelătoare. Frumoasă, în adevăr, nu este nicidecum arta, ci singură opera de artă. Tot atît de puțin poate fi numită frumoasă contemplarea sau gustarea unor obiecte frumoase, indiferent dacă acestea sînt produse ale artei sau făpturi naturale. Frumos, chiar în contemplare, este numai obiectul, și anume fără prejudiciu pentru contribuția pe care o adaugă intervenția conștiinței contemplatoare.

★

Omul cu sensibilitatea sănătoasă vede clar și fără putință de tăgadă că o artă care își întoarce complet fața de la viață și de la imperativele ei pierde pămîntul de sub picioare, rămîne oarecum în aer. Cum însă ar putea să fie legată de viață și să îndeplinească un rol în situația spirituală a timpului, fără să-și piardă pentru aceasta autarhia caracteristic estetică nu este totuși de loc limpede ... Căci nu trebuie nici să pledăm în favoarea unui estetism, nici în favoarea unei arte ieftine cu tendință. Se impune, dimpotrivă, reunirea ambelor cerințe în mod just, adică într-o sinteză veritabilă. Se va vedea atunci că aici există o legătură mult mai adîncă, și că tocmai arta născută dintr-o viață culturală activă ajunge la creația unor opere excepționale, care se ridică deasupra timpului; tot astfel, că numai o viață spirituală care dă la iveală asemenea opere e în stare să se desăvîrșească în tendințele ei actuale. Tocmai din legătura deplină cu viața își trag creațiile spirituale puterea de a se ridica la o închegare unică și la adevărată măreție, și numai pe fondul acesta se detașează ca o insulă propria lor proeminență ; așa cum, invers, numai atare creații sînt în stare să dea vieții individului și societății o conștiință suficientă a puterii și adîncimii lor, altfel ascunse.

★

Cine, ascultînd o poveste, o baladă sau o povestire oarecare, nu scapă de întrebarea dacă „s-au petrecut în realitate așa", acela nu sesizează

---

* Selecție efectuată de Alexandru Boboc după lucrările : *Das Problem des geistigen Seins* (Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1933, 3.Aufl.,1962); *Estetica* (traducere de C. Floru după : *Ästhetik*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 2. Aufl., 1966, cu un studiu introductiv de Alexandru Boboc).

Rev. filos., XXXI, 6, p. 524—527, București, 1984

opera poetică în genere ca atare, el nu intuiește estetic, ci în mod naiv realist, copilărește.

*

Valoarea estetică nu se poate anticipa; ea nu există pentru nici o conștiință înainte de apariția ei în obiectul singular. Ea nu este deci obiectiv sesizabilă fără intuiție, care este totodată plăcere resimțită de intuiție. Ea tocmai, nu există deloc înainte de a fi realizată în actul intuirii.

*

Opera de artă aparține după genul ei unei forme particulare a ființării spirituale, „spiritul obiectivat". Ea este obiectivație, adică proiectarea unui conținut spiritual în planul obiectelor. Obiectivație este nu numai opera de artă, ci de asemenea oricare alt produs pe care îl creează spiritul omenesc, de la unealtă și de la scula născocită spontan pînă la opera literară. Tot ceea ce pătrunde, din spiritul timpurilor de altă dată, istoric, în spiritul schimbat al prezentului, și este resimțit de prezent drept o mărturie a lui, are forma obiectivației.

*

Caracterul remarcabil al creațiilor spirituale se arată în faptul că ele se mențin în afara vieții creatorului lor ... Succesiunea generațiilor și a secolelor poate trece pe lîngă ele fără să le antreneze în destinul lucrurilor care se nasc și pier. Dar ele pot face aceasta numai cînd și-au imprimat forma într-un mediu durabil real, într-un material care are altă putere de rezistență decît trecătoarea viață omenească. Și în această măsură și spiritul obiectivat este spirit susținut, rezemat pe o plăsmuire reală care, în ceea ce o privește, nu este spirit, dar este, în ceea ce privește durata subzistenței, superioară vieții spirituale.

*

„Suportul" spiritului obiectivat este însă altul decît acela al spiritului viu. La cel din urmă avem o stratificare completă a ființei, de jos pînă sus: materie—organism—viață sufletească—spirit alcătuiesc împreună o singură succesiune ireversibilă de termeni care susțin și sînt susținuți. În obiectivație lipsește lanțul straturilor ființei; în opera scrisă, în opera plastică, conținutul spiritual este nemijlocit legat de pătura cea mai de jos a ființei realului, cea materială. Este adevărat că el atîrnă aci de o modelare foarte precisă, care la rîndul ei este o realizare a spiritului viu; dar nu se poate spune că ea, ca atare, este o realizare spirituală.

*

În opera de artă, tocmai primul plan, latura materială și sensibil reală este bogat dezvoltată; o atare dezvoltare lipsește conceptului, de aceea el nu poate de la sine să facă să apară nimic, ci trebuie să recurgă la conexiunile care se află dincolo de el. Opera de artă nu tinde la nimic de felul acesta; plinătatea modelării proprii plăsmuirii reale e suficientă pentru a face să apară celui care intuiește, un conținut spiritual. Acesta e sensul faptului că în opera de artă legătura între planul din față și cel din spate este „strînsă", solidă și de sine stătătoare.

★

Opera de artă este opera omului, creată anume cu scopul realizării frumosului. Este, prin urmare, de înțeles că în modelarea exterioară creatorul se străduiește să ne arate un altceva. Natura lucrează fără o astfel de stăruință, în genere fără scopuri și fără conștiință. Ea nu poate introduce deci nimic în opera ei, numai pentru ca ceva să apară.

★

Natura în sens estetic — și aceasta înseamnă, în sensul mai înalt al frumosului — ia naștere numai datorită omului, „pentru el", în virtutea plăcerii obiective pe care el o resimte în fața ei. De aceea este atît de greșit să i se atribuie ei însăși, ca domeniu de existență, tot ceea ce intervine în ea prin mijlocirea omului.

★

Pentru artă este caracteristic faptul că în contemplarea obiectului, subiectul pentru sine dispare. El se resimte încă pe sine în sentimentul de plăcere; totuși, tocmai în această plăcere, el este în același timp cu totul dăruit operei și oarecum pierdut.

★

În activitatea celui care creează este vorba totdeauna de procesul „aducerii în apariție" a conținutului intuit. Aceasta înseamnă că, de la strat la strat, ceea ce este în spate este determinant pentru ce este mai în față. Totdeauna, elementul în care urmează să apară ceva trebuie să fie dispus în vederea apariției acestui conținut intuit, adică să fie modelat în mod corespunzător. Cum realizează artistul aceasta, este și rămîne un secret al artei sale; este vorba de un proces a cărui „lege" el o urmează, poate chiar o dă, dar nu poate să o indice. Căci el o cunoaște tot atît de puțin ca cel care contemplă.

★

Unitatea estetică, prin care ceva devine o operă de artă, trebuie în orice împrejurări să fie mai întîi creată. Ea nu ne este dată odată cu diversitatea — altfel decît în natură, unde diversități lipsite cu totul de unitate nu se găsesc deloc. În schimb, ea este o unitate de alt fel, de alt tip — și, în linii mari, de un tip mai înalt. Crearea acestei unități de tip mai înalt este ceea ce urmărește arta. Ea trebuie, în opoziție cu ceea ce e dat, să fie întrezărită intuitiv, trebuie de fapt să fie inventată.

★

Creatorul, în adevăr, nu vorbește despre sine, nici nu se înfățișează de fapt pe sine însuși ... Căci nimeni, nici artistul cel mai original, nu creează din pura subiectivitate proprie, ca și cum aceasta ar sta izolată pentru sine în lume; fiecare creator creează din spiritul obiectiv devenit istoric, în care el a crescut și care este creator în el. El face aceasta și atunci cînd s-a ridicat artistic mai sus, depășindu-l.

★

Chiar formele cele mai desăvîrșite ale naturii, ale vieții și ale omului, devin obiecte estetice numai cînd se ivește pentru ele un subiect care

le percepe în chip adecvat. Fapta artistului, deci, în fața formelor frumoase ale naturii, constă în aceea că el le descoperă pentru prima dată. „Reproducerea" perfecțiunii este, poate, în realitate, partea cea mai mică a misiunii sale estetice; partea cea mai mare și cea dintîi constă în a învăța să o intuiești, zăbovind în fața ei și iubind-o. În sensul acesta e adevărat că abia pictorul — și anume nu înainte de o anumită treaptă de dezvoltare a artei sale — descoperă „peisajul" și apoi învață și pe profan să privească înăuntrul naturii. În același sens este adevărat că portretistul ne învață să vedem chipuri, poetul caractere și destine, sculptorul dinamica trupului uman.

★

Munca creatorului are aci ceva înrudit cu procesele naturii; așa cum și genialitatea veritabilă este un dar al naturii. Totuși, tocmai momentul țintei, al scopului ca atare, o deosebește de ceea ce ține de natură.

★

Libertatea, aici ca pretutindeni unde intervine, nu este negativă, ci pozitivă. Ea nu înseamnă lipsă de legitate, nici lipsa unei determinații, ci intervenția unei determinații și legități proprii, autonome. Mai precis exprimat: în domeniul modelării creatoare există principii proprii de unitate și totalitate, care nu intervin în altă parte; acestea exercită o necesitate strictă în opera de artă, nu sînt însă, în ce le privește, dependente de alte principii, fie ele de ordinea ființei, fie de cea a imperativului. Ele înseși constituie așadar libertatea estetică a spiritului creator.

★

A crea în libertate — nu înseamnă a încerca arbitrar încoace și încolo, sau a umbla după ce e nou; înseamnă a sesiza intuitiv unitatea și necesitatea interioară a unui întreg edificiu — nu într-un singur strat, ci mai întîi străbătîndu-le cu privirea pe toate — și apoi a găsi pentru el modelarea exterioară, sensibilă a materiei, a cuvîntului, a tonului, a culorii sau a pietrei.

★

Întreaga artă rămîne strîns legată de realitate. Și dacă se depărtează prea mult de aceasta, ea devine lipsită de adevărul vieții. Pentru că în orice artă se oglindește ceea ce ființează.

★

Ascensiunea unor opere de artă mari, în cursul timpurilor, este semnul fără echivoc că înrădăcinarea artei în viața istorică este esențială pentru artă; totodată, însă, și că este esențială pentru viață. De fapt, în acest mare fenomen, arta dă înapoi vieții însutit ceea ce primise de la ea.

PAGINI INEDITE

Nota editorului

Numele lui *Constantin Floru* (1897—1983) este reținut în istoria filosofiei românești îndeosebi ca al unuia dintre exegeții și traducătorii noștri de seamă ai literaturii filosofice clasice. Coleg de generație cu Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade și Virgil Bogdan, C. Floru a contribuit efectiv la viața noastră filosofică din perioada interbelică prin activitatea de profesor, prin studii, recenzii sau prin conferințe. După 1948 a fost profesor de limba și literatura română, pentru ca din anii '50 să se consacre intens traducerii unora dintre marile opere ale filosofiei universale. Rod al acestor strădanii sînt traducerile remarcabile din Hegel (*Filosofia naturii*; *Filosofia spiritului*; *Logica* — în colaborare; *Principiile filosofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului* — în colaborare), din Leibniz (*Opere filosofice*, vol. 1) sau din Nicolai Hartmann (*Estetica*).

Constantin Floru cunoștea foarte bine limbile franceză, germană, engleză, greacă și latină. El face parte dintre puținii noștri gînditori (aș mai numi pe D. D. Roșca și pe Constantin Noica) ce s-au dăruit cu pasiune și devotament pentru tălmăcirea în limba noastră a unora dintre lucrările fundamentale de filosofie ale umanității.

În arhiva familiei s-au păstrat multe variante de traducere a aceluiași pasaj din Hegel sau din Leibniz, ca și o mulțime de însemnări privitoare la munca de traducere (unele dintre caietele de lucru poartă titluri ca: *Hegeliana* sau *Leibniziana*); se mai află numeroase notații de jurnal despre convorbirile avute, îndeosebi cu profesorul Radu Stoichiță, în legătură cu traducerile din Hegel sau cu cursul de logică simbolică predat de cel din urmă studenților săi bucureșteni în anii '60.

Asemenea preocupări și-au găsit concretizarea și în textul pe care-l dăm la iveală acum (prin bunăvoința doamnei Alexandrina Floru, sora filosofului, căreia îi mulțumim și pe această cale).

Textul a fost elaborat în anul 1962 și se pare că a fost prezentat ca material de dezbatere într-o ședință de lucru a colectivului care a tradus lucrările principale ale lui Hegel, colectiv din care făceau parte D. D. Roșca, Virgil Bogdan, Radu Stoichiță, Pavel Apostol, Petru Drăghici ș.a.

Textul se află în formă dactilografiată (copie; 18 p., numerotate), cu numeroase sublinieri, cu modificări sau adăugiri autografe, făcute cu cerneală sau creion, de Constantin Floru.

Cititorii operei lui Hegel în limba română iau de obicei act de textul marelui gînditor în forma românească, devenită uzuală, pe care o au la îndemînă în bibliotecă. Prea puțini cunosc însă „povestea" acestei forme ca operă de gîndire și deliberare teoretică, a efortului intelectual implicat în aceste traduceri spre a oferi lectorului potențial încrederea și siguranța că textul parcurs (sau citat) este autentic hegelian. Referatul publicat mai jos constituie un document grăitor privind dificila muncă a traducerilor românești din marele dialectician german.

Marin Diaconu

FIINȚĂ ȘI EXISTENȚĂ ÎN *LOGICA* LUI HEGEL

DE

CONSTANTIN FLORU

Problemele de limbă pe care le ridică la noi traducerea operelor mari. ale culturii universale au fost deseori dezbătute, de scriitori și filologi. Prezentăm aici numai cîteva din ele, în legătură cu traducerea operelor

Rev. filos., XXXI, 6, p. 528—536, București, 1984

lui Hegel la care se lucrează de mai mulți ani, la Cluj și la București. E vorba de operele principale ale filosofului german : *Știința logicii* și *Fenomenologia spiritului*, *Estetică* și *Filosofia istoriei*, în sfîrșit *Enciclopedia științelor filosofice*, din care prima parte, *Logica*, trebuie să apară în cursul acestui an.

Ținînd seama de complexitatea gîndirii filosofului, ca și de caracterul personal al limbii sale, izvorîtă nemijlocit din contactul cu lucrurile, o limbă a lucrurilor, nu a conceptelor, de stilul său care unește rigoarea și subtilitatea formulării, cu lărgimea respirației, și adesea cu un adevărat suflu epic, — se poate spune că traducerea lui Hegel pune serios la încercare posibilitățile de expresie abstractă ale limbii noastre.

În prefața la *Știința logicii*, Hegel însuși recunoaște limbii o importanță deosebită în elaborarea abstracțiilor filosofiei, subliniind totodată avantajele limbii germane sub acest raport.

Log. I, 10 : „În tot ce îi devine, omului, interior, reprezentare,... în tot ce el își însușește, făcîndu-și-l propriu, a pătruns limba ; ... iar ceea ce el preface în limbaj și exprimă în limbă, cuprinde — mai învăluită sau scoasă în relief, o categorie ; atît îi este de natural, omului, logicul ; sau, mai degrabă, logicul este însăși natura proprie a omului ... e un avantaj pentru o limbă să posede un capital de expresii logice ; dintre prepoziții și articole, multe exprimă raporturi care au la bază gîndirea ... dar aceste particule intervin ca simple instrumente ... ca și semnele flexionare. Mult mai important este dacă, într-o limbă, înseși determinațiile gîndirii s-au desprins, devenind substantive și verbe și căpătînd astfel formă obiectivă pregnantă. Limba germană are multe avantaje față de celelalte limbi moderne ..."

„ ... de aceea filosofia nu are deloc nevoie de o terminologie specială ; trebuie luate, desigur, cîteva cuvinte din limbi străine, cuvinte totuși încetățenite în limbă, prin întrebuințarea lor ; — un purism afectat nicăieri n-ar fi mai puțin la locul lui decît aici, unde este vorba de lucrul însuși și nu de cuvinte ..."

Este cunoscută libertatea cu care folosește Hegel resursele limbii germane : expresii curente (in sich, an sich, bei sich), transformate în termeni tehnici, etimologii personale, bogăția derivatelor mai ales, pe care le folosește cu exces de virtuozitate în tezele *Enciclopediei*.

Care este situația traducătorului nostru în fața sarcinii sale ? Desigur el este îndreptățit să recurgă la toate resursele limbii noastre, să meargă cînd este necesar la vocabularul originar al limbii, fără a se socoti definitiv legat de vocabularul filosofic existent, — izvorît, cum arată cercetări recente, în mare parte, din nevoi de ordin didactic.

Prezentăm aici părerile colectivului restrîns însărcinat cu redactarea definitivă a *Logicii Enciclopediei*. Mai întîi cîteva precizări. Traducerea noastră nu s-a făcut fără discontinuități. Dimpotrivă, revenirile au fost atît de numeroase, remanierile atît de radicale, în cei aproape patru ani cît s-a lucrat, încît putem vorbi de mai multe traduceri succesive, la intervale impuse uneori de intermitențele planului de lucru al Editurii științifice.

N-am avut de la început o terminologie fixă. Ea ni s-a precizat treptat, în cursul lucrului. Unele probleme le socotim încă deschise și le supunem discuției.

Timpul lung şi revenirile noastre nu trebuie să surprindă. Sîntem convinşi că traducerea lui Hegel cere neapărat acest efort de apropiere progresivă. În toate limbile străine pe care le cunoaştem, Hegel s-a tradus cu multiple eforturi şi reveniri. În limba engleză, începînd de la Stirling, la jumătatea secolului trecut, şi Wallace, pînă la Mc. Taggart şi Baillie. În italieneşte, de la revoluţionarul Spaventa, pînă la Croce şi acum, la prof. Enrico Negri. În limba rusă, interesul pentru Hegel a fost constant, începînd de la primii democraţi revoluţionari şi pînă astăzi, cînd traducerile se succed într-un ritm viu. În franţuzeşte în sfîrşit, lăsînd la o parte încercări mai vechi, traducerile lui Vera sînt acum înlocuite de cele ale lui Hyppolit, Jankelevici, şi Gibelin.

Revenind la problema generală a terminologiei, se poate pune întrebarea dacă o terminologie rigidă trebuie să se impună diferiţilor traducători; dacă poate fi menţinută o terminologie invariabilă, chiar în cursul aceleiaşi opere.

Sîntem de părere, în ce priveşte prima întrebare că, în orice caz, în traducere *Ştiinţa Logicii* şi *Logica Enciclopediei* trebuie să adopte o terminologie unitară. În general apoi, în ce priveşte *termenii de bază* ai filosofiei hegeliene, o terminologie unitară este indispensabilă.

Pentru rest, totuşi, folosirea mecanică a unor termeni dinainte fixaţi, are inconveniente. Traducerile care au procedat astfel n-au ajuns să redea totdeauna nuanţele textului, care prezintă el însuşi fluctuaţii.

Problemele ridicate de traducerea terminologiei lui Hegel, sînt extrem de numeroase. Să enumerăm numai cîteva:

Greutatea precizării distincţiilor exprimate cu ajutorul derivaţiilor din locuţiuni curente: *In* Sich-Sein, *An*-Sich Sein, *Bei*-Sich Sein, *Für* Sich Sein; *Da*sein, *So*sein, *Anders*sein;

Redarea exactă a jocului sufixelor şi prefixelor:
Scheinen şi *Er*scheinen, de unde: Der Schein, das Scheinen, die *Er*scheinung etc.; *ver*schieden şi *unter*schieden, cu substantivele respective; sau deosebirea expresiilor: Bestimm*ung*, Bestimmt*heit* şi Beschaffenheit, — termeni analizaţi de prof. Roşca, într-o comunicare în faţa Academiei R.P.R.;

Delicată este uneori distincţia Gleichheit — Identität, sau traducerea termenului Gleichgültigkeit.

O discuţie a acestor termeni ar cere — cum a arătat comunicarea amintită a prof. Roşca — interpretări de texte extrem de subtile, depăşind cadrul pe care ni l-am propus. Discuţia noastră se limitează la doi termeni, fără precizarea cărora nu se poate începe traducerea *Logicii* lui Hegel: termenii de *Sein* şi de *Existenz*. Traducerea acestor termeni orientează toată expunerea *Logicii*, afectează însăşi problematica hegeliană. De înţelegerea lor depinde pentru cititor sesizarea problemei pe care şi-o pune Hegel.

Iată un extras din tabla de materii a *Logicii Enciclopediei*, care subliniază ceea ce spunem: îl dăm în limba germană şi în cea franceză:

I. *Die Lehre vom Sein*
  A. *Qualität*
    a. Sein
    b. Dasein

c. Fürsichsein.
B. *Quantität* (a, b, c).
C. *Mass*

II. *Die Lehre vom Wesen*
A. *Das Wesen als Grund der Existenz*
a. die reinen Reflexionsbestimmungen
b. die Existenz
c. das Ding
B. *Die Erscheinung* (a, b, c).
C. *Die Wirklichkeit*
a. Substantialität
b. Kausalität
c. Wechselwirkung.

III. *Die Lehre vom Begriff*
A. *Der subjektive Begriff* (a, b, c).
B. *Das Object* (a, b, c).
C. *Die Idee* (a, b, c).

★

I. *La théorie de l'Être*
A. *Qualité*
a. Être
b. Être-là
c. Être pour soi.
B. *Quantité* (a, b, c).
C. *La mesure*

II. *La théorie de l'Esence*
A. *L'ésence comme fondement de l'existence*
a. Les déterminations pures de la réflexion (a, b, c)
b. Existence
c. La chôse
B. *Le phénomène* (a, b, c).
C. *La réalité*
a. Rapport de substantialité
b. Rapport de causalité
c. Action réciproque

III. *Théorie du concept*
A. *Le concept subjectif* (a, b, c).
B. *L'objet* (a, b, c).
C. *L'idée* (a, b, c).

Din acest tablou rezultă că termenul „Sein" (Être) este termenul *prim* al *Logicii*, începutul ei. Abia în sectorul al II-lea, în teoria esenței, apare termenul de „Existenz". Problema este, cum să traducem acești doi termeni, cum putem exprima mai bine raportul lor. Cu alte cuvinte: care este 1) din punctul de vedere al limbii noastre, termenul cel mai potrivit; 2) care este din punct de vedere filosofic, termenul cel mai adecvat.

Traducătorii români se deosebesc în aprecierea lor. Cuvîntul de Existență pare, la prima vedere, cel mai abstract și prin urmare cel mai potrivit pentru un concept prim al *Logicii*. S-a tradus Sein prin Existență.

Din termen secund, derivat, termenul acesta a devenit termenul de bază al *Logicii*: se răsturna astfel terminologia hegeliană.

Ce se întîmpla însă cu *conceptul* hegelian al Existenței? Evident, el trebuia să-și păstreze sensul derivat, să-și păstreze locul secund și să fie exprimat pe treapta lui. Soluția firească a părut: să se renunțe la un termen nou și să se exprime acest concept printr-un termen derivat din termenul prim. Cuplul *Sein-Existenz* devenea în traducere: *Existență—Existență întemeiată*. Se renunța astfel la *dualitatea* termenilor, păstrîndu-se singur termenul de existență, care primea ulterior determinări.

Soluția noastră a constat în *revenirea la terminologia hegeliană*, — pe care nici una din traducerile străine cunoscute de noi nu o părăsește. Credem că limba noastră nu ridică, în fața acestei terminologii, obstacole de netrecut.

Am optat așadar: 1) pentru *menținerea dualității* originare a termenilor de Sein și Existenz; 2) pentru *păstrarea sensului secund*, derivat, al termenului de *Existență*, — termen comun limbii noastre și celei germane 3) pentru exprimarea termenului *Sein* printr-un *derivat al verbului „A fi"*, așa dar prin *Ființă* — cu sensul *abstract*, deopotrivă verbal (pe care l-am tradus uneori prin *„ființare"*) și substanțial, — ca francezul Être, italianul „essere", englezul „being". În limba noastră sensul acesta *abstract* al Ființei se găsește nu numai în importante texte literare, mai vechi și mai noi, dar este un sens viu, cum arată și *Dicționarul* recent al Academiei R.P.R. Vom reveni mai jos asupra acestui punct.

Pentru introducerea unei discuții mai adîncite, dăm cîteva citate din *Știința Logicii*, traduse în terminologia pe care am ales-o.

Log. I, 78 (ed. Lasson): „... Ce înseamnă ființă și ce înseamnă nimic? ... Cînd se spunea altă dată că *Existența*, —aceasta fiind *socotită, la început, ca însemnînd același lucru cu Ființa* — ar fi întregirea posibilității, se presupune implicit o altă determinație, posibilitatea, exprimîndu-se Ființa, nu în nemijlocirea ei, ci ca neindependentă și condiționată. *Pentru Ființa care este mijlocită, noi vom rezerva expresia de Existență*" [1].

Dacă existența are caracter *mijlocit*, ființa este pentru Hegel, termenul *nemijlocit* cu care se deschide *Logica* însăși. Cît de riguros înțelege Hegel întîietatea aceasta a Ființei, cît de puternic subliniază el nemijlocirea ei, se poate vedea din textul următor:

Log. I, 53 — 54: „... *Logic* este începutul întrucît el se face în *cunoașterea pură*, în elementul gîndirii subzistînd liber pentru sine..."

„... *Cunoașterea pură a suprimat orice raportare la un altceva* și la mijlocire; ... *prin aceasta ea încetează așa dar să mai fie cunoaștere*; *a rămas numai pură nemijlocire*". „... *simpla nemijlocire este ea însăși o expresie de ordinea reflexiei*, se referă la deosebirea de mijlocit. *De aceea, în expresia ei adevărată, nemijlocirea aceasta simplă este pura ființă*. Așa cum *cunoașterea pură* nu trebuie să însemneze decît *cunoașterea ca atare*, cu totul abstract, tot astfel și *Ființa pură* nu trebuie să însemneze decît *Ființa în genere, ființa și încolo nimic ...*"

---

[1] „...was denn *Sein* und was *Nichts* ist?... Wenn man sonst gesagt hat, die Existenz, insofern man diese zunächst für gleichbedeutend mit Sein hält, sei die *Ergänzung zur Möglichkeit*, so ist damit eine andere Bestimmung, die Möglichkeit vorausgesetzt, das Sein nicht in seiner Unmittelbarkeit, sogar als nicht selbstständing, als bedingt ausgesprochen. Für das Sein, welches *vermittelt* ist, werden wir den Ausdruck: *Existenz*, aufbehalten".

Și mai departe : „Ființa, începutul, a fost înfățișată aici ca rezultînd din mijlocire, și anume dintr-o mijlocire ce se suprimă pe sine, din presupoziția cunoașterii pure ... ; dacă însă trebuie să înlăturăm orice presupoziție, să luăm *începutul însuși, în mod nemijlocit,* atunci singura lui determinație *este* aceea că el trebuie să fie *începutul* Logicii, al *gîndirii pentru sine ... Începutul este așadar ființa pură*" [2].

Iată acum o confruntare a termenilor de Existență și Ființă, scoasă dintr-un context privitor la critica pe care o face Kant argumentului ontologic.

Log. II, 116, ed. 1841 : „ ... Trebuie să amintim că, mai întîi, *în afară de ființa nemijlocită și,* în al doilea rînd, *de existență* — de ființa care se naște din esență — , *mai este încă o ființă* care se naște din concept, *obiectivitatea.*

Demonstrarea este în genere cunoștință mijlocită. Felurile deosebite de ființare cer sau implică, fiecare, un fel propriu de mijlocire ; așa încît natura demonstrării este și ea deosebită, în privința fiecăreia ... *Prin existență Kant înțelege ființarea în fapt, determinată, prin care ceva intră în contextul întregii experiențe, adică* trece în determinația *unei ființări prin alteritate* și la raportarea la altceva. Așadar, *ca existent,* ceva este *mijlocit prin altceva*" [3]. — Cum se vede, punctul de plecare al criticii pe care o aduce Hegel argumentării lui Kant este că acesta distinge *ființa* de *existență.*

Textele acestea subliniază cu vigoare pluralitatea formelor de ființare, desemnînd precis *locul ce revine existenței, în această scară.* Desigur, nimeni nu contestă pluralitatea acestor *concepte,* în discuție este numai alegerea *termenilor* care să le păstreze întregul sens. Traducerea pe care am dat-o acestor texte arată soluția noastră. A substitui în ele termenul de existență termenului de ființă (respectiv ființare), nu ni se pare cu putință.

Ca să revenim la textele citate, ele arată :

1) că *dualitatea* termenilor, ființă — existență, trebuie neapărat păstrată. Numai așa se poate fixa *terminologic* opoziția fundamentală : *mijlocit — nemijlocit,* care constituie *axa întregii logici hegeliene.* Termenul

---

[2] „...*Logisch* ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im *reinen Wissen* gemacht werden soll." „...Das reine Wissen hat alle Beziehung auf ein Anderes and auf Vermittelung aufgehoben ; ...hört somit selbst auf, Wissen zu sein ; es ist nur *einfache Unmittelbarkeit* vorhanden.

Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vormittelten. In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit *das reine Sein.* Wie das Wissen nichts heissen soll als das Wissen als solches, ganz abstrakt, so soll auch reines Sein nichts heissen als das Sein überhaupt : Sein, sonst nichts..."

„Hier ist das Sein, das Anfangende, als durch Vermittlung, welche zugleich aufheben ihrer selbst ist, entstanden dargestellt ; mit der Voraussetzung des reinen Wissens...Soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst *Unmittelbar* genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, dass es der Anfang der Logik, des Denkens für sich, sein soll... Der Anfang ist also das *reine Sein*".

[3] „Es ist zum voraus zu erinnern, dass es ausser dem unmittelbaren Sein erstens, und zweitens der *Existenz,* dem Sein, das aus dem Wesen hervorgeht, noch ein ferneres Sein giebt, welches aus dem Begriffe hervorgeht, die *Objectivität.* Das Beweisen ist überhaupt die vermittelte Erkenntnis. Die verschiedenen Arten des Seins, fordern oder enthalten ihre eigene Art der Vermittelung ; so wird auch die Natur des Beweisens in Ansehung einer jeden verschieden... Unter Existenz versteht Kant das *bestimmte* Dasein, wodurch etwas in den Kontext der gesammten Erfahrung, d. h. in die Bestimmung eines Andersseins und in die Beziehung auf *Anderes* tritt. So ist als Existirendes Etwas vermittelt durch Anderes".

de *existență* conține, pentru Hegel, în însăși structura lui etimologică, sensul mijlocirii : *ex- sistens* (— născut, ieșit din). Numai întrebuințîndu-l poate fi ținută permanent vie, în mintea cititorului, tema mijlocirii.

2) În al doilea rînd, deși la prima vedere termenul de *existență* pare să exprime abstracția ultimă și astfel să se recomande ca termen prim, am văzut că, dimpotrivă, pentru Hegel, el implică contextul experienței — raportarea la altceva, alteritatea ; iar dacă ne referim la sensul lui actual, științific, sensul acesta este *empiric* : abstracția lui e de ordin inductiv, provine din pierdere de conținut, e un rezultat, — nu e abstracție primă, în sensul exigenței, al nevoii de determinare care să se realizeze în dialectică. El nu poate funcționa prin urmare ca termen prim al Logicii, ca început al gîndirii, cum spunea Hegel într-unul din citatele noastre.

În sensul științific al termenului, *existența* se opune conștiinței, gîndirii. Dimpotrivă, *ființa* este, la Hegel, una cu gîndirea : „Das Sein ist der Begriff", așa începe *Logica Enciclopediei* ; desigur : „Der Begriff nur an sich". „Ființa este conceptul", deși conceptul „numai în sine". „Die Bestimmungen des selben sind Seiende". „Determinațiile conceptului în sine sînt ceea ce ființează".

Conceptul acesta prim, care nu cunoaște opoziția față de conștiință, care nu cunoaște raportarea la alt ceva, nu poate fi tradus prin *existență*. Numai ulterior apar existența și apoi obiectivitatea, cum am văzut. Singur termenul de ființă poate așadar exprima conceptul hegelian al nemijlocirii totale și al începutului.

Un citat lămurește încă mai mult ceea ce am spus : *Log.* vol. III, II, 172, ed. 1841 : „... Se va recunoaște, poate, mai greu, că *ceva poate fi fără a exista*. Nimeni totuși, cel puțin, nu va înlocui «*ființa*», *ca copulă* a judecății, *cu expresia «a exista»* și nu va spune : marfa *există* scumpă ..., moneda *există* metal ..., în loc de marfa *este* scumpă, moneda *este* metal ..." [4].

Exprimînd copula judecății, termenul de ființă reprezintă însăși funcția gîndirii, consubstanțială cu ființa : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, cum spunea *Parmenide*, formulînd pentru prima oară *conceptul pur al ființei*.

Procesul logic e un proces al gîndului, al gîndului una cu ființa ; nu al existenței, ca obiect opus gîndirii, — cum sugerează inevitabil, pentru cititorul de astăzi, folosirea termenului de existență ca termen prim al logicii. *Logica ființei nu este geneză a existenței, ci deducție dialectică a ei.*

Revenind asupra celor spuse, putem rezuma argumentarea noastră astfel :

Conceptul de „Sein", pe care l-am tradus cu „ființă", s-a precizat în expunerea noastră :

1) Prin situarea lui în tabla de materie a *Logicii* — ca *termen prim din care derivă ceilalți.*

2) Prin textul care îl desemnează ca *început al Logicii* și ca *pură nemijlocire.*

---

[4] „... Man wird vielleicht schwerer zugeben, dass Etwas *sein* könne, ohne zu *existieren* : aber wenigstens wird man das *Sein* als Kopula des Urteils nicht wohl mit dem Ausdruck *existieren* vertauschen, und nicht sagen : diese Waare existiert teuer..., das Geld *existiert* Metall ..., statt : diese Waare *ist* teuer..., das Geld *ist* Metall".

3) *Prin pasajul care-l leagă de cunoașterea pură,* cunoașterea care nu cunoaște nimic în afară de sine, cunoaștere care nu mai e cunoaștere, ci *gînd pur una cu ființa.*

4) *În sfîrșit, prin pasajul privitor la copula judecății,* care confirmă *unitatea ființei* cu *funcția* însăși a *gîndirii.*

Precizările acestea arată a) de ce conceptul de „Sein" nu poate fi tradus prin *„existență"*, termen legat prin sensul lui științific, ca și prin sensul lui istoric (cf. pasajul citat privitor la Kant) de *„contextul experienței"* și de *„alteritate"*, cum spune Hegel. b) De ce conceptul *„Sein" nu poate fi rupt de copulă,* ceea ce se întîmplă inevitabil cînd îl traducem prin „existență".

Adăugăm că *termenii derivați din „Sein"*, care la Hegel marchează înseși *treptele procesului dialectic,* sînt deviați de la sensul lor adevărat, dacă îi derivăm din „existență". Sensul *nemijlocit* al expresiilor : An sich *sein,* Für sich *sein, Sein* für Anderes, nu se păstrează în expresiile „existența în sine", „existența pentru sine", „existența pentru altul", care devin în această traducere expresia unor *relații exterioare,* ale existenței, cu alți termeni.

„Für Sich, An Sich, Für anderes" definesc însuși *modul de a fi, ființarea* respectivă. *Sensul acesta nemijlocit al expresiilor se păstrează* mai bine *folosind termeni derivați din copula judecății* : ființă, ființare, a fi în sine,/pentru sine, pentru altul.

Argumentele noastre au fost pînă acum de ordin filosofic, legate de conținutul *Logicii* lui Hegel. Înainte de a trece mai departe, să exprimăm încă o dată, fără echivoc, sensul dialecticii hegeliene. A pleca de la *ființă* și a deduce din ea *existența* înseamnă a pleca de la *gîndire* și a deriva de aici *existența.* Căci *a fi* este, la Hegel, de ordinea *gîndului,* iar *a exista,* de ordinea *lucrului.* Gîndul are ființă ; lucrul, existență. În aceasta constă tocmai *idealismul obiectiv hegelian.* Pentru Hegel nu este vorba aici de o trecere de ordin logico-metodologic, de la *conceptul* de ființă la conceptul de existență, ci de derivarea existenței însăși, din *ființă* ca termen prim, de derivarea existenței lucrului, din ființa gîndului.

Păstrarea distincției terminologice între ființă și existență marchează clar specificul dialecticii hegeliene și opoziția ireductibilă dintre dialectica mistificată hegeliană și dialectica marxistă. Marcarea acestei distincții este, potrivit învățăturii marxiste, o problemă de principiu : dialectica materialistă nu este preluare a dialecticii hegeliene, ci elaborarea nouă a dialecticii pe baze materialiste.

★

Să privim acum terminologia la care ne-am oprit și sub alt aspect : întîmpină ea, cum se crede, din partea limbii noastre obstacole de netrecut ?

Se obiectează că termenul de „ființă" în sensul curent pe care i-l dă limba noastră, este un termen concret ; iar cînd e luat în sens abstract, el este încărcat de reminiscențe *mistice* provenind din textele literare vechi în care era întrebuințat altădată.

Credem că textele pe care le-am citat mai sus, în traducere, răspund implicit la această obiecție : sensul lor s-a putut urmări fără dificultate, în termenii cu care i-am tradus.

Să privim însă mai de aproape obiecția principală: termenul de ființă, socotit termen concret.

Fără a mai vorbi de verbul „*a ființa*", al cărui sens este *abstract*, *însuși substantivul „ființă" are*, alături de sensul concret, *un sens abstract bine definit*, cu care e folosit în expresii curente. *Numai folosit la plural* (*ființe*) *sensul concret se impune cu adevărat. Trecerea însă la plural înseamnă totdeauna cădere în concret.* Dimpotrivă, întrebuințat la singular, sensul lui e mai degrabă abstract: „ființa" se opune nimicului (ca și în termenul rus *бытьé-я care nici nu are plural*). *Dicționarul limbii literare* al Academiei recunoaște acest sens; iar în dicționare mai vechi, ca cel al lui Tiktin, sensul abstract apare pe primul plan.

Termenul abstract de ființă este viu în limba de azi, nu îl simțim ca un arhaism, nu are decît în contexte rare sensul mistic; îl folosim în atîtea locuții curente: „*a fi încă în ființă*" (despre o lege), „*a avea ființă*", „*a în-ființa* și „*a des-ființa*". Ca termen viu l-a simțit și Eminescu în versurile sale:

La-nceput, pe cînd ființă nu era, nici neființă .....

Folosirea destul de rară a substantivului „*ființă*" *în sensul lui abstract*, îl face cu atît mai apt să primească o determinație strictă, care să-l transforme într-un adevărat *concept filosofic*. După ce s-a pierdut sensul abstract al termenului „fire", ar fi o adevărată sărăcire a limbii filosofice să se piardă pentru ea și termenul „ființă", — adică *ambele substantive derivate din verbul a „fi"*, care exprimă *copula judecății*.

Distincția de sens, pe de altă parte, între „Sein" și „Existenz", așa cum o face Hegel, nu este nici ea străină de semantismul limbii noastre. *Și în limba română* termenul „a fi" este termenul originar; „*a exista este*, ca și în limba germană, *un termen de reflecție, un neologism care se suprapune termenului prim, ca să-l precizeze și să-i dea un sens mai apt de a exprima experiența*, în adevărul ei.

Încheind, nu putem să nu citãm pe deasupra pasajul în care Hegel revendică față de sensul cuvintelor limbii curente, o libertate, fără de care filosofia încetează de a mai fi.

Log. II, 171: „*Filosofia are dreptul să aleagă din limba vieții curente expresiile care par să se apropie* de determinările *conceptului*. Nu poate fi vorba să dovedim pentru un cuvînt pe care l-am ales ... că și în viața curentă legăm de el conceptul pentru care îl folosește filosofia; căci *viața curentă nu are concepte ci numai reprezentări și filosofia însăși constă în a recunoaște conceptul a ceea ce pînă aici era pură reprezentare*".

Repetăm concluziile noastre:

Sîntem, cum spuneam la începutul discuției:

1) Pentru păstrarea dualității termenilor de *ființă* și *existență*;

2) Pentru păstrarea termenului de *existență* în sensul derivat, secund, pe care i-l dă nu numai Hegel, dar și limba noastră;

3) Pentru folosirea ca termen prim a unui termen derivat din copula judecății: *ființă, ființare, a fi.*

Toate traducerile străine au păstrat dualitatea termenilor de care vorbim; toate au folosit termenul de existență ca termen secund, toate au păstrat în termenul prim legătura cu copula. Numai astfel, așadar, se poate păstra paralelismul atît cu textul original cît și cu celelalte traduceri, ușurîndu-se munca celui ce studiază logica lui Hegel.

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

RĂSPUNDEM LA ÎNTREBĂRILE PROPAGANDIȘTILOR ȘI CURSANȚILOR DIN ÎNVĂȚĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC

INIȚIATIVA ȘI SPIRITUL CREATOR POT DERIVA, OARE, DIN PRINCIPIILE MORALEI RELIGIOASE?

În cadrul încercărilor tot mai numeroase din ultimul timp de modernizare a conținutului diferitelor laturi ale ideologiei religioase contemporane se înscriu și acelea care încearcă să dea o nouă interpretare tezelor biblice clasice, apelînd fie la soluția comodă a felului „simbolic" în care acestea ar trebui înțelese, fie la reargumentări aparent subtile, dar care se dovedesc pînă la urmă incompatibile atît cu litera, cît și cu spiri Evangheliilor și al celorlalte texte consacrate. Astfel, se vorbește mereu mai insistent în unele cercuri teologice despre „paralelismul" ideologiei religioase cu teoria comunismului științific, despre „voc ția" creștinismului cu privire la egalizarea claselor, despre „pacea socială" spre care acesta ar tinde ș.a.m.d. În cadrul acelorași încercări se numără și cele care caută să „demonstreze" caracterul general-uman al moralei creștine și, în ultimă instanță, comunitatea sa valorică și de semnificație cu morala socialistă. Deosebirile între cele două tipuri de morală sînt însă fundamentale.

Revenind la întrebarea din titlu, se impun, mai întîi, cîteva observații „metodologice" preliminare. Astfel, mai întîi, răspunsul la asemenea tip de întrebare trebuie să stabilească existența sau neexistența unei corespondențe valorice între conceptul examinat și conținutul esențial al preceptelor religioase fundamentale; în al doilea rînd, trebuie să surprindă consecințele unei astfel de ipotetice derivări pentru practica relațiilor etice cotidiene; în sfîrșit, trebuie să aibă în vedere și analiza mijloacelor de înfăptuire practică a inițiativei și creativității în cadrul celor două tipuri de morală; altminteri spus, argumentelor teoretice și logice trebuie să li se adauge examinarea practicii moralității în aspectele ei cotidiene.

După cum se știe, între preceptele morale religioase fundamentale se află și cele privind supunerea necondiționată a individului atît în fața situației sale existențiale („orice stăpînire este dată de la Dumnezeu") cît și în fața autorității indiscutabile, întrucît se sprijină pe autoritatea revelației divine, a cărților religioase consacrate și, îndeosebi, a Bibliei. Or, în asemenea condiții, posibilitatea liberului arbitru și a responsabilității personale, a deciziei independente proprii este funciar limitată

Rev. filos., XXXI, 6, p. 537—539, București, 1984

valoric : orice acțiune „bună" trebuie să corespundă la ceea ce este deja indicat în textele biblice. Și aceasta, indiferent de modificările istorice, economice, culturale etc. care au survenit în planul vieții cotidiene de-a lungul secolelor (anacronismul referirilor apostolice la situația femeii în raport cu cea a bărbatului, dificila bătălie care se duce în țările catolice în problema divorțului etc. sînt doar cîteva exemple mai relevante).

Problema posibilității logice a inițiativei și spiritului creator într-un sistem valoric ce consacră pe primele trepte ale scării „virtuțile creștine" — credința, evlavia, supunerea, umilința — apare, deci, în plan teoretic, cu totul exclusă. Nu e vorba, firește, în această afirmație de interzicerea formală de către ideologia religioasă a creativității și inventivității tehnico-științifice sau a inițiativei particulare. Prima este permisă și chiar încurajată atunci cînd, prin interpretările subtile ce i se dau, este folosită într-un fel sau altul de către biserică (deși, de-a lungul secolelor, multe cuceriri ale minții umane au fost considerate „opere ale diavolului", și chiar în prezent unele secte neprotestante interzic membrilor lor folosirea unor cuceriri ale științelor moderne); inițiativei particulare i se cere doar să i se alăture caritatea și milostivenia. Excluderea spiritului creator din constelația valorică a eticii creștine se întemeiază pe semnificația lui de atitudine umană fundamentală antidogmatică și continuu transformatoare. Or, o astfel de atitudine nu-și poate găsi locul într-o ideologie în care orice mobilitate și transformare este suprimată dincolo de elementele cu totul particulare și nesemnificative. Caracterul dogmatic al moralei religioase, revelată de o divinitate atotcunoscătoare a binelui și răului, nu poate permite includerea în corpusul propriu de valori a spiritului creator, căci, în ultimă instanță, această atitudine umană fundamentală pune în discuție fundamentele pe care este clădită religia însăși.

Pe de altă parte, dacă ne adresăm practicii relațiilor de conviețuire pentru a cunoaște consecințele concrete ale afirmării inițiativei și spiritului creator, observăm aceeași incompatibilitate expusă mai sus. Astfel, inițiativa și spiritul creator în viața de zi cu zi, ca atitudine și fel de a fi personal, semnifică permanenta mobilitate a gîndirii și continua adaptare și inventivitate a acțiunii, constituie caracteristica și definesc personalitatea superior nemulțumită de sine, conștient aplecată spre autoperfecționare morală, culturală, profesională. Se împacă, oare, un asemenea tip uman cu smerenia, umilința, cu explicitul imperativ *evanghelio* „fericiți cei săraci cu duhul"?

Oare nu „păcatul" cunoașterii stă la baza — o afirmă la fel de explicit creștinismul — tuturor suferințelor omenirii?

În planul etosului practic, inițiativa și creativitatea, pe de o parte, și, respectiv, principiile moralei religioase, pe de alta, definesc două tipuri de personalitate și două modele de conduită absolut ireductibile : personalitatea activă, revoluționară (în sens larg), transformatoare, subiect și agent conștient al progresului economic și social și personalitatea pasivă, adînc încredințată de „zădărnicia" vieții în care trăiește și îndreptată spre lumea iluzorie de dincolo de mormînt, conservatoare prin excelență, subiect și agent indiferent și conformist, care acceptă statu-quoul social.

În sfîrșit, analiza mijloacelor de înfăptuire practică a inițiativei și creativității, respectiv a preceptelor religioase fundamentale demon-

strează o incompatibilitate asemănătoare. Astfel în timp ce iniţiativa şi spiritul de creaţie presupun angajarea liberă, conştientă şi optimistă, înfăptuirea preceptelor religioase antrenează controlul strict al conduitei sprijinit pe o serie de pedepse dintre cele mai degradante uman sau pe recompense într-o lume iluzorie; sentimentul de teamă — necontenită, profundă şi viscerală — constituie motivaţia intimă a respectării normativităţii religioase. Cu alte cuvinte, dacă iniţiativa şi creativitatea presupun opinia celor din jur şi îndeosebi propria conştiinţă morală de sine ca factori stimulatori suficienţi, poruncii biblice, pentru a se realiza, trebuie să i se adauge ca determinantă fundamentală, motivaţia represivă a temerii individual şi social generalizate. În consecinţă, mijloacele de impunere a celor două tipuri de valori se aliniază şi ele la două modalităţi opuse de a privi şi considera omul: pe de o parte, atitudinea funciar optimistă şi de încredere în posibilităţile şi capacităţile lui de transformare şi autoperfecţionare (firește, şi în raport cu contextul istoric şi social-economic dat), iar pe de alta atitudinea pesimistă represivă şi, în ultimă instanţă, antiumanistă.

Alăturînd toate cele trei laturi ale analizei întreprinse, răspunsul la întrebarea care a făcut obiectul rîndurilor de faţă este, în mod categoric, negativ. Nu, iniţiativa şi spiritul creator nu pot deriva din principiile moralei religioase, ele fiind incompatibile teoretic, practic şi din unghiul mijloacelor folosite pentru punerea lor în act. Mai mult decît atît, această incompatibilitate se prezintă sub forma unei adevărate opoziţii ideologice, principiile respective aparţinînd unor atitudini umane fundamentale antitetice. Conjugarea lor practică nu poate fi decît artificială, strict conjuncturală şi temporară, generatoare, mai devreme sau mai tîrziu, de profunde conflicte şi drame interioare.

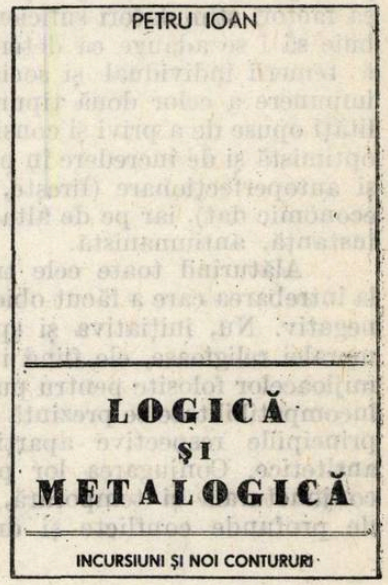
Vasile Popescu

În obiectiv:

PETRU IOAN

LOGICĂ ȘI METALOGICĂ

IAȘI, EDITURA JUNIMEA, 1983, 272 p.



TREAPTA REFLEXIVĂ A LOGICII

DE

D.N. ZAHARIA

Ca un avizat istoric al științei, Derek J. de Solla Price aprecia că din totalitatea oamenilor de știință care au existat pînă acum, aproape 90 la sută sînt încă în viață în prezent. Adesea readusă în discuție, această afirmație vizează în primă instanță faptul că cea mai mare parte din ceea ce numim știință este opera contemporanilor noștri, dar tocmai o asemenea concentrare în timp a ceea ce contează „cu adevărat" în știință, ca să folosim expresia istoricului pomenit, trimite în subtext la rapiditatea cu care s-au succedat în secolul nostru etape calitativ distincte ale dezvoltării cunoașterii științifice. Și dacă multe din aceste etape au însemnat o dezvoltare preponderent extensivă a științei (firește, o extensiune înțeleasă ca înaintare continuă spre stratul de profunzime al obiectului cunoașterii), vremea din urmă a însemnat și o bruscă schimbare de direcție a cercetării științifice — o repliere a științei asupra ei însăși sau mai exact o anexare la obiectul cunoașterii a cunoașterii însăși. Se poate spune chiar că, între profundele înnoiri pe care le cunoaște evoluția științelor contemporane, cea care definește prin excelență disciplinele ajunse pe treapta superioară a maturității este tocmai tendința

Rev. filos., **XXXI**, *6*, p. 540—548, București, 1984

de a-şi încorpora un nivel autoreflexiv, de a se angaja deci într-o dezbatere metateoretică fără a părăsi cîtuşi de puţin urmărirea faptului riguros ştiinţific. Se conturează astfel un aparat critic intern corpului ştiinţei, a cărei cea mai însemnată trăsătură distinctivă este activa intervenţie nemijlocită în orizontul prestaţiilor euristice propriu-zise, cu efecte evident benefice asupra realizărilor ştiinţei în direcţia sa primordială — aceea care priveşte aprofundarea obiectului cunoaşterii.

În calitatea sa de „ştiinţă care gîndeşte gîndirea", logica a trebuit să se pătrundă între întîile de acest nou suflu. Este vorba, în principiu, de un nou stil în abordarea problemelor creaţiei, stil care, în logica românească, este anunţat de Athanase Joja, Grigore Moisil şi Anton Dumitriu, impunîndu-se prin remarcabila contribuţie a regretatului Petre Botezatu. Între exponenţii săi de astăzi, un nume binecunoscut este Petru Ioan, prezent acum în librării cu un volum, semnificativ intitulat *Logică şi metalogică*. Deşi autorul avertizează încă din prefaţă că, mai mult decît în alte discipline, în logică metateoria emerge în pas cu teoria, răsfrîngîndu-se asupra ei din mers în aşa fel încît graniţa dintre dimensiunea constructivă şi cea critică anevoie mai poate fi deslușită, de abia parcurs în întregime acest volum face ca titlul său să ne apară în exacta sa tentă provocatoare: a face astăzi logică implică în chip necesar un angajament metalogic de egală „combustie", şi invers.

Drept urmare, aşa cum ne obişnuise autorul nu numai în *Axiomatica*, ci şi în numeroasele studii publicate în revistele de specialitate, volumul în discuţie este conceput ca o întreprindere teoretică pe un dublu portativ; tentativa de a adînci o direcţie de cercetare se întrepătrunde organic cu preocuparea pentru optima situare a achiziţiilor respective. Practic, autorul procedează la o regîndire critic-constructivă nu numai a punctelor „fierbinţi" ale cercetărilor actuale, dar şi a problemelor considerate îndeobşte pe deplin elucidate sau chiar nedemne pentru nivelul atins de investigaţia actuală. Înţelegem, prin această afirmaţie, să atragem cu deosebire atenţia asupra metodei puse în joc de Petru Ioan în *Logică şi metalogică*, metodă al cărei principal interes rezidă în atitudinea autorului faţă de problemele abordate; în loc de a le ataca din deschiderea totdeauna limitată a unui punct de vedere preconceput, el le situează într-o perspectivă de largă cuprindere, cu tot riscul de a crea impresia de travaliu expozitiv. Cum situarea nu rămîne niciodată un scop în sine, ci reprezintă tocmai cadrul propice pentru dezvoltări organice, impresia iniţială se dizolvă treptat şi lasă loc sentimentului de înaintare asigurată, ferită de căutări inutile. De aici, un dublu cîştig pentru lector: pe de o parte, lumina de o vădită prospeţime asupra unor controversate probleme actuale, iar pe de altă parte, substanţiale contribuţii originale într-o privinţă sau alta, chiar dacă autorul nu le prezintă ostentativ ca atare.

Astfel, sub raportul resituărilor de principiu, aşa-numitul pluralism logic, ale cărui semnificaţii şi amploare sînt atent degajate într-un prim capitol din volum, departe de a însemna difuzie, disoluţie sau relativizare, atestă în fapt, cum convingător argumentează Petru Ioan, nuanţarea logicii şi mai ales specializarea acesteia în raport cu ţelurile cunoaşterii şi acţiunii pe care le slujeşte: „Pluralismul logic este o realitate a ştiinţei despre forme şi structuri ale gîndirii, dar nu în sensul relativizării şi multiplicării logicilor, ci al adaptării şi perfecţionării mijloacelor de expresie formală în conformitate cu diversele domenii şi niveluri ale cunoaşterii şi acţiunii, asupra cărora ea este chemată să se pronunţe în limbajul riguros al unor operaţii, funcţii şi relaţii" — citim la p. 46 a volumului de faţă. Perspectiva de largă cuprindere de care aminteam se simte aici cu pregnanţă; mai mult decît simpla teză privind conceperea logicii ca ştiinţă a formelor gîndirii în raport de conţinutul determinat al acesteia, acţionează în subtext principiul de largă respiraţie dialectică privitor la diversitate ca manifestare a unităţii, a unei unităţi care cel mai adesea nu este una de primă instanţă. Este restabilită, în acest fel, unitatea de esenţă a logicii, dar nu prin respingerea pluralismului funcţional-metodologic, ci în prelungirea şi — ceea ce este şi mai important — chiar pe temeiul acestuia: „pluralismul manifestă exemplar propensiunea logicii către perfecţionarea internă şi adecvarea succesivă a instrumentarului formal la obiectul analizei şi organizării ipotetico-deductive" (p. 52). Aprecierea este susţinută şi prin pertinente consideraţii privind „laitmotivul" volumului — raportul dintre logică şi metalogică, consideraţii care prilejuiesc concluzii congruente: după repetate crize de creştere care i-au zdruncinat unitatea teoretică în tot atîtea rînduri, logica „a ajuns la o cuprindere de sine de o aşa manieră încît nu numai frontiera dintre teorie şi metateorie se dovedeşte relativă şi în continuă translaţie, dar însăşi ordinea la care face aluzie prefixul *meta-* (după) este dezminţită în procesul de înaintare solidară a cercetărilor din domeniu. Se poate spune că metalogica funcţionează ca o propedeutică, introducere cu forţă de înrîurire şi angajare euristică în spaţiul teoriei însăşi" (p. 53).

Reluînd în discuție de acum venerabila controversă privind paradoxele implicației materiale, Petru Ioan orientează analiza într-o perspectivă care circumscrie și mai nouă problematică a enunțurilor condiționale contrafactuale. Argumentînd că ambiguitatea este proprie nu operatorului implicației, ci conectivei „dacă ... atunci" din limbajul natural, autorul subliniază că „sarcina rezonabilă a logicianului este aceea de a asigura circuitul formal adecvat fiecărui sens al conjuncției condiționale pe care o folosim în mod curent" (p. 84). Pentru aceasta, se operează o diversificare a noțiunii logice de implicație într-o rețea incluzînd gradele posibile ale dependenței sau conexiunii logice, folosindu-se drept criteriu natura alethică a enunțurilor corelate.

După ce surprinde modelele în păienjenișul descurajant al orientărilor din studiul argumentării, străvechi dar puternic revitalizat în vremea din urmă, Petru Ioan atacă spinoasa problemă a timpului și devenirii în perimetrul formalismelor. Degajînd semnificațiile logicilor temporale și implicațiile formalizărilor vizînd schimbarea și dezvoltarea, autorul privește asemenea contribuții ca expresii ale specializării formalismelor și ale creșterii forței lor expresive. Ceea ce nu înseamnă că se minimalizează sporul lor de noutate, ci dimpotrivă: „Se poate aprecia de pe acum că formalizarea enunțurilor dialecticii și temporalizarea formelor logice deschid calea unor reevaluări radicale în ceea ce privește raportul dintre sintaxă și semantică, dintre analitic și sintetic, dintre formă și conținut etc. Asistăm la un proces de reconciliere între domenii și tendințe, a cărui încheiere va însemna un cîștig pentru prestația logică în filosofie și știință" (p. 177)

Urmînd după un capitol în care accentele personale sînt de aflat doar în planul organizării materialului abordat („Logica în orizontul structurilor"), „Dualizarea ca principiu metalogic cu valoare generală" schițează principalele jaloane ale unei originale teorii generalizate a dualității logice. Argumentînd un concept diversificat al dualizării principalelor categorii de functori, reformulînd substanțial principiul dualității și formulînd un principiu al „contra-dualizării" menit să călăuzească angajările de sporire a numărului de teze sau legi logice, în sfîrșit, introducînd mai multe teoreme care oferă modalități generale de obținere instantanee a unor formule valide din alte formule valide date, Petru Ioan comunică, de fapt, elementele cheie ale unei ample și inedite construcții teoretice la care, de bună seamă, este angajat spre a o elabora în toate articulațiile sale de detaliu care depășesc cu mult granițele propriu-zise ale logicii. O asemenea întreprindere ilustrează implicit convingerea exprimată de autor în ultimul capitol al volumului („Silogistica perenis"), potrivit căreia logica traversează în prezent o etapă decisivă de generalizare metodologică și de unificare teleologică. Mai mult decît atît, avînd în vedere faptul că principiul propus slujește efectiv în decelarea formulelor logic-adevărate, iar teoremele devin operante, cum am spus, în transformarea instantanee a formulelor date în altele cu aceeași valoare de adevăr, putem spune că teoria ale cărei linii de forță le avem desfășurate aici ne dă o imagine *in actu* asupra viziunii autorului în problematica întrepătrunderii organice dintre demersul logic și cel metalogic.

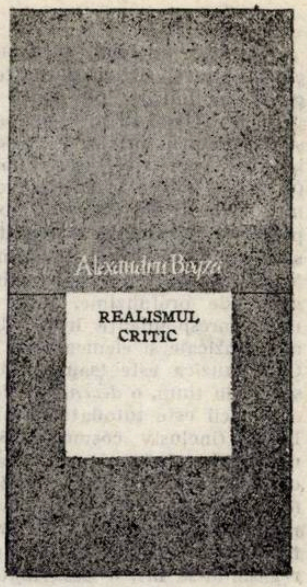
În discuție fiind o lucrare ce se impune citită „cu creionul în mînă", nu ne facem iluzia că am reușit, în rîndurile de față, să dăm o idee completă și în totul adecvată asupra punctelor de real interes ale cărții; este rațiunea pentru care nu găsim oportună nici reperarea eventualelor ei slăbiciuni care, în funcție de optica lectorului, pot fi mai mult sau mai puțin însemnate. Datoria recenzentului ni se pare a fi, în acest final al dării de seamă, să atragă atenția asupra abundenței volumului discutat în observații incitante și corelării surprinzătoare de idei, ceea ce oferă specialistului tot atîtea prilejuri pentru dezvoltări sau aprofundări fructuoase. Nu putem încheia fără a remarca faptul că, în pofida dezinvolturii dovedite în manipularea formalismelor logicii zise moderne, Petru Ioan rămîne întotdeauna preocupat de problemele cărora aceste formalisme servesc de mijloace. Este un mod de a înțelege logica articulat în prelungirea celui care a ghidat pe regretatul Petre Botezatu, al cărui întîi principiu apare deloc întîmplător drept *motto* la *Logică și metalogică*: „forma rămîne viabilă atît timp cît reprezintă în mod adecvat un conținut, oricît de general și abstract ar fi acesta; din ignorarea acestui principiu s-au născut dificultăți majore cu care este confruntată logica modernă". Privit într-o asemenea lumină, volumul semnat de Petru Ioan marchează un nou moment în depășirea divergenței care, nu numai în spațiul logicii românești, a întîrziat mult peste faza firească și, în acele limite, rodnică chiar.

În obiectiv:

ALEXANDRU BOGZA

REALISMUL CRITIC

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1982, XX + 408 p.



VALENȚELE INTERDISCIPLINARE ALE UNUI CRITICISM REALIST

DE

S.H. VĂLEANU

Apariția volumului *Realismul critic* semnat de Alexandru Bogza, ca unică operă filosofică (și aceasta postumă) a unui puțin cunoscut muzician, a cărui viață retrasă într-un orășel bucovinean a trecut aproape neobservată, reprezintă un eveniment cultural ce poate stîrni variate comentarii. C. Noica, unul dintre inițiatorii publicării volumului, remarcă singularitatea unui destin cărturăresc, viziunea „pitagoreică" de actualitate (în contemporaneitatea explorării Cosmosului), caracteristica „românească" a acestei „întîmplări spirituale" (XVIII—XIX). Al. Boboc (de mare competență în kantianism și postkantianism) și Al. Tănase (atașat de filosofia culturii, iar prin ambianța în care profesează, și de lumea artei sunetului) subliniază și ei, în studiul introductiv, performanța „românească" a acestei opere, care nu abandonează concretul — ci, dimpotrivă, îl valorifică multilateral, atunci cînd spiritualitatea urcă pe culmile cele mai înalte ale abstracțiunii (p. VIII). Ei mai atrag atenția asupra „aplicării conceptelor și viziunilor" în multe domenii particulare ale culturii. Poate că este vorba de mai mult (și de altceva) decît o „aplicare". Viziunea se elaborează cu izvoare din domenii aparent foarte diverse, asupra cărora proiectează — pe măsura închegării sale — lumini uimitor de originale, incitînd cititorul la regîndirea radicală a ceea ce este mai profund și mai important în filosofie, în știință, în artă și în viața spirituală efectiv trăită; toate au o necurmată nevoie de coordonate de referință și de o stea polară. Seducția „sistemului" este mare, opera impunîndu-se prin densitate, rigoare și continuitate a expunerii. Fiind un criticism, sistemul este organizat ca o critică a criticismului kantian (ca o critică *realistă* a criticismului kantian), ispita adeziunii la gîndirea autorului îndepărtînd adesea luciditatea *critică* a celui care o urmărește. Este o ispită de felul aceleia pe care o exercită o operă de artă (și, în acest sens, compozitorul aproape ignorat care a fost Al. Bogza se dovedește a fi un creator de poeme intelectuale). Aflăm că manuscrisul întregii opere filosofice are peste trei mii de pagini (p. XVII). Prezentarea noastră se bazează fatalmente pe cele numai aproximativ 4—500 de pagini tipărite.

*

Ce este, în fond, realismul critic? *Biografia* acestui sistem pornește de la convingerea că muzica ne poate indica drumul pe care trebuie să *mergem* pentru a înțelege și pentru a *ne* înțelege : „Filosofia muzicii ... la urma urmei este însăși Filosofia în genere" (p. 252). Însă o asemenea convingere (întîlnită încă de la Pitagora, expusă de Schopenhauer, formulată în trecut de Beethoven) se cerea, la rîndul ei, fundamentată filosofic. Muzica însăși se cere examinată la diferite grade de profunzime, pînă la descoperirea unor corespondențe între elementele armoniei muzicale și elemente ale logicii (p. 252). Cum muzica este (sau „pretinde") o desfășurare în timp, o *devenire*, relevanța filosofică a muzicii este totodată ontologică și cosmologică (inclusiv cosmogonică). Prin examinarea filosofică *sui generis* a muzicii, „percepțiile muzicii cîștigă lumina cunoștinței, (iar) cunoștința cîștigă în *sensibilizare*, devine mai intuitivă, cei doi factori ai cunoștinței filosofice : sensibilitatea și gîndirea abstractă regăsindu-se într-o desăvîrșită sinteză". Sau (citățm din același loc) : „Riguros afirmat, raportul dintre muzică și filosofie este acela dintre *conținut pur* — muzica — și *conținut cu formă*, în cazul acesta *forma* fiind *categoriile* fundamentale ale gîndirii ... sub aspectul acestor categorii prezentîndu-ni-se *conținutul ontologic* dat în obiectul intuiției muzicale" *. Din aproape în aproape, Bogza este confruntat cu probleme ale fizicii, ale psihologiei, ale logicii formale și ale logicii transcendentale (în înțeles kantian), reconstituie atmosfera științifică în care a scris Kant și caută să schițeze esențialul din atmosfera științifică *alimentată de termodinamică* și de teoria relativității. Ajunge astfel la concluzia că „vechiul" criticism kantian (de orientare ambiguă, predominant idealistă) răspundea unei crize și totodată unei afirmări ale științei secolului al XVIII-lea (dominată de mecanica lui Newton), criza și totodată afirmarea fizicii „moderne" solicitînd elaborarea unui nou criticism, de orientare realistă. Ceea ce nu înseamnă că *noul realism* trebuie să fie o „prelungire" a viziunilor fizicaliste, ci (așa cum „pe bună dreptate" a semnalat Kant), el va trebui să pornească *tot* de la examinarea a ceea ce „simțim", a ceea ce ne este dat ca experiență sensibilă și „fenomen". Numai că filosoful român observă ceea ce i-a scăpat gînditorului german, care-și cerceta experiența simțirii și gîndirii în contextul unei științe psihologice aflată la începuturile sale, a unei fizici mecaniciste și a unei matematici rămasă în mentalitate „euclidiană" (și „calculatorie"). Mai precis, Al. Bogza observă că sensibilitatea noastră nu e afectată numai în modul descris de Kant (printr-o acțiune a „obiectului" asupra simțurilor), ci și prin *dispariția* acestei acțiuni (p. 6—7). „Însăși *negațiunea realului* kantian ... poate corespunde unei *senzații însoțite de conștiință*" (p. 7). În această „constatare aproape la îndemîna oricui", scrie Noica, autorul găsește „locul în care sensibilitatea și raționalul coincid. Lumea toată se face printr-o absență, dar una *în real și sensibil*, nu în vidul speculației" (p. XVIII). Pornind de la „o simplă propoziție" apare, treptat, o filosofie a cărei ambiție de cuprindere este maximă : explicativă și normativă (inclusiv în sectorul social). Este, firește, tot o *plecare de la* Kant, dar (ca să-l parafrazăm pe cel ce a impulsionat editarea textelor) și o *despărțire* de Kant : *firească*, deoarece „orice concepție filosofică, ce naște dintr-o *necesitate* a spiritului omenesc, își află în mod *necesar* filiația ... nu-i decît un Inel *necesar* în lanțul gîndirii filosofice" (p. 2). Situată la antipodul criticismului kantian, lucrarea adoptă deliberat ordinea metodică a *Criticii rațiunii pure* (p. 2). Dar ea nu se inseră în imediata succesiune „necesară" a criticismului kantian, considerînd (eventual) producția filosofică ulterioară lui Kant, ca pe un drum aberant; dimpotrivă. Beneficiind de rezultatele ulterioare ale fizicii (mai puțin ale biologiei, dar mai ales ale muzicologiei și istoriei muzicii !), beneficiază și de contribuțiile unui Comte, Schopenhauer, Hegel, Spencer (mai puțin Nietzsche, Lalande), Bergson, pe care, dacă-i socoate mai puțin „magistrali" decît Kant, îi privește ca exprimînd o poziție mai avansată în *necesara* mișcare a gîndirii filosofice. În același timp „recuperează" elemente imperfect înțelese din Platon și din filosofia medievală — sau din Ficino — și îi înfruntă (expresia e a lui Noica !) și pe marii zei ai filosofiei : pe Aristotel, Descartes și Leibniz.

Așadar, Bogza construiește pe consecințele *omisiunii* lui Kant. Negația „realului" kantian corespunzînd și ea unei percepții, autorul constată că într-o percepție sensibilă ne poate apare *atît* așa-zisa unitate a conștiinței, *cît și* (diametral opus !) „diversul omogen". Sensibilitatea noastră e afectată deci în trei moduri, cele două moduri „antipolare" fiind menționate în propoziția precedentă, iar modul „interpolar" fiind cel examinat amănunțit de Kant. Situația interpolară este firească, însă ea este un amalgam, o „sinteză" pe care Bogza o numește, plastic

* Cuvintele subliniate se găsesc, în text, puse între ghilimele, deoarece ele sînt termenii tehnici ai criticismului kantian, cu care Bogza nu este de acord, sau termeni tehnici filosofici cărora autorul le dă un înțeles deosebit de cel curent.

(dar nu metaforic) *opoziția în sînul realului* (OSR). Acesta este obiectul, „realul" la Kant, care este un „și/și" supus unei *ecuații fundamentale de la baza senzației* : între gradul de participare al opoziției, respectiv al realului (în sensul lui Bogza) subzistă relația dintre două unghiuri complementare („suma" lor rămîne constantă). (La Bogza, formele antitetice ale existenței sînt *realul pur* și *opoziția pură* : le vom numi, pe scurt, *realul* și *opoziția*). Pentru că sesizăm variații ale gradului opoziției în sînul realului (notată, pe scurt, OSR), pentru că noi cunoaștem comparînd, putem „simți" (printr-un proces de *transducțiune*, p. 155) ceea ce este realul (R) pur și opoziția (O) pură. Elementul unificator al Naturii și Conștiinței este R pur (p. 19) și el este găsit efectiv prin mijlocirea simțului intern. Mărginindu-se la examinarea modului interpolar, Kant despică în mod artificial *conținuturi* și *forme pure* (ale intuiției, ale intelectului). Dimpotrivă, realismul critic poate susține (argumenta) că unitatea Naturii *nu* este condiționată de conștiință (p. 22); conștiința vine numai cu „punctele de vedere" din care este privită Natura ; categoriile sînt puncte de vedere din care, privind o percepție, obținem un concept (p. 35). Se respinge teza formelor pure (în sens kantian); formele au conținut ontologic (p. 40). Muzica „verifică experimental" aserțiunile : „necesitatea" pe care o „simțim", de „dezlegare" a unor acorduri (sau succesiuni de sunete) numite (de D. Cuclin) *sensibile* (fiind instabile) pe așanumita *tonică* — ne arată că în percepția sensibilă e dată *chiar* și necesitatea cauzală (a devenirii), însă într-un înțeles corectat.

Întreg sistemul este expus *corectînd* pas cu pas viziuni și concepte, pe care Bogza le atribuie unor examinări superficiale sau unor confuzii. Disociază unele înțelesuri, contopește altele, elimină unele cuvinte ca fiind superflue, dar păstrează multe „cuceriri" filosofice, ca pe niște tradiții eminamente pozitive. Cititorului i se pretinde multă concentrare și atenție pentru a evita sentimente de perplexitate și chiar un sentiment persistent al paradoxului, dar — cum spuneam la începutul prezentării — este cucerit de promisiunile noii perspective. Unele concepte se despică în concepte antipolare (bipolare); altele, echivalate în semantica obișnuită, sînt cu grijă prezentate ca generatoare de antinomii și de „distanțe". Căci la categoriile „clasice" (și acceptate) de relație, cantitate, calitate și modalitate, Bogza adaugă *categorii muzicale*, corespunzătoare (dar nu interschimbabile) cu cele ale logicii formale și ale gnoseologiei, mai apte pentru unele caracterizări (p. 278). Distinge, astfel, între egalitate, echivalență și identitate (p. 14); preferă cuvîntul „grad" celui de „intensitate" (p. 16, 66, căci „intensitatea presupune tensiune"); „rezistența" este *altceva* în domeniul impresiilor și în domeniul mecanicii — de fapt, un concept interpolar (p. 29) presupune OSR; coeziunea este un „intelect al materiei" (p. 39) — și nu un concept empiric (aici Bogza recuperează înțelesul etimologic al termenului, „ceva care leagă" — și am putea caracteriza opera filosofică a lui Bogza drept *poem intelectual* tocmai pentru că are valențe interdisciplinare). Rigiditatea este rezistență la dezagregare (p. 87). „Realității" kantiene i-ar corespunde, mai bine, termenul de „existență" (p. 84). Nu respinge conceptul de *substanță* (p. 92) ci consideră că R pur și O pură sînt „modurile sale extreme" și condițiile constitutive ale experienței (*recte* ale existenței). Non-opoziția *nu* este un concept negativ (p. 94), căci negația absolută a O este tocmai R pur, concept (dar nu numai !) care se apropie de ceea ce s-a crezut a se înțelege prin Nirvana sau Dumnezeu (p. 103). În modalitatea R pur neexistînd O, nu poate exista (consecință *logică* !) nici subiect nici obiect, deci nici cunoaștere. Iar cum extensiunea presupune O, pentru această modalitate trebuie să admitem un timp adimensional (fără succesiune, *eternitatea* în sens scolastic) și un spațiu adimensional (în sens geometric : inextins).

Materialitatea corespunde unui anume grad de OSR; iar spiritualitatea unui grad mai aproape de R pur (p. 126). Din considerente care sînt aduse de psihofizica și filosofia muzicii, spiritul este privit ca o „armonică superioară" a materiei (p. 382). Ideea platoniciană este și ea corespunzătoare unui anumit grad al OSR (p. 36), iar energia (noțiune atît de „centrală" în fizica secolului trecut) corespunde la o *variație* a gradului OSR (p. 49). Căldura (caloricul) *nu* este energie, ea corespunde OSR la nivel microfizic (molecular) (p. 187, 193). Nu se face (în mod deliberat) deosebire între senzație și percepție (p. 17). „Transcendentalul" și „transcendentul" sînt termeni priviți cu suspiciune (p. 65, 94, 154); despre „lucrul în sine" nu mai are rost să discutăm (p. 147) în cadrul unui *realism* care pune la îndemîna tuturor (de pildă, grație muzicii) cunoștințele cu adevărat fundamentale : *cunoașterea*. Citățm : „După noi, *transcendental* indică o calitate, *transcendent* o relație. Al doilea termen arată situația subiectului față de univers, față de circuitul cosmic, care... e aceea a unei tangente orizontale față de un cerc înscris într-un plan vertical. Și astfel, *transcendent* și *imanent* se conciliază ; însuși *transcendentul* este... imanent" (p. 154). Înțelesuri deosebite, dar importante, le au și termenii de *masă*, *inerție* (p. 196), disociație, dematerializare (p. 204), divizibilitate (p. 135). Între *succesiune* și *simultaneitate* este doar o diferență de grad etc.

*

Am spus că se propune și o *logică* a realismului critic. Ea este problematizantă la nivelul *conceptelor*, la nivelul *judecăților*, la nivelul *categoriilor* etc. Cugetarea filosofică sterilă este pusă pe socoteala folosirii conceptelor antipolare (bipolare) și mai ales a celor *hibride* (care sînt alcătuite din caractere ale unui antipod, asociindu-le caractere ale conceptului *sintetic* (p. 161). Temeliile „șubrede" ale kantianismului sînt descoperite în utilizarea (nefirească) a „intelectului pur", cu generarea conceptelor hibride (false concepte sintetice) (p. 166). Printre ele întîlnim pe cel de timp asuccesional (ca și în R pur), dar dimensional (ceea ce presupune O) (p. 159). Antipodal, la Bergson întîlnim un timp fără dimensiune (ca și în R pur), dar succesional (ceea ce presupune O). Despre timp (ca și despre spațiu), realismul critic afirmă că sînt *apriorice*, în sens de *necesare*, *reale*, dar adimensionale. Pe planul judecăților, Bogza deosebește pe cele *statice* (sau ontologice; în care se folosește adecvat copula „este") de cele *dinamice* (sau de producțiune, sau cauzale, sau de devenire). Primele sînt analitice și sintetice, lămuresc substratul din diverse puncte de vedere ce corespund categoriilor. Celelalte se referă la funcționarea mecanismului cosmic. Dar în false judecăți statice și dinamice (p. 177) care duc la false concepte sintetice — găsim rădăcina antinomiilor kantiene (și a altor false? — obstacole ale *gîndirii filosofice*). Realismul critic se vrea ferit de unele contradicții (p. 31), dacă, nu de multe dificultăți. Extensia *nu* e o formă *apriori*, ci e condiționată de prezența O (p. 167), dar totodată inextinsul și adimensionalul sînt condiții ale extinsului (p. 167; coeziunea, bunăoară, este lipsită de întindere !). Dificultatea *majoră* a cosmogoniei este legată de o neadecvată concepere a *cauzalității*. Cum ceea ce „se produce" presupune o învingere a O, acolo unde nu (mai) este O, geneza are loc spontan (p. 170) : materialul se „produce spontan" de către imaterial. Astfel se încearcă „reducerea" necesității cauzale la cea logică, cu prețul corectării (lărgirii? p. 94) concepției despre cauzalitate).

Logica realismului critic „descoperă", astfel, ca fiind *conformă logicii*, o alternanță în devenirea universală. Ea „pendulează" între R pur și O maximă („haosul"); dar autorul ne atrage atenția că imaginea pendulării ne poate induce în eroare, „ținta finală" a unui pendul fiind o poziție de echilibru, de „repaos". Or, în Univers, alternanțele nu contenesc, Universul este un „mare sistem vibratoriu" (p. 230) în care oscilații mai mici ale gradului O au *alternativ* o mișcare „de translație" ascendentă (spre R) și descendentă (spre O). Mai mult, în „existent" (care este OSR !, deci are extensie temporală și spațială) întîlnim *simultan* diverse grade ale O și ale devenirii, ceea ce ar îndreptăți să vorbim despre o „re-prezență" a lor și despre o „memorie a Universului" (p. 214). Însă cosmologia realismului critic se vrea și conformă cu datele fizicii, ale muzicii, ale *filosofiilor* (*anterioare*) care au *gîndit* Evoluția, ale istoriei (inclusiv ale istoriei culturii). În capitolul fizicii numit termodinamică se găsește sesizarea unui *singur* „sens" al Devenirii (ca și la Comte, Hegel sau Spencer). În analiza evoluției *formelor muzicale** „modelul" propus de Bogza ni se pare cel mai seducător (Anatol Vieru, într-o scurtă notă, îl găsește „spectaculos", p. 249). Cît despre filosofia muzicii, ca „încoronare" a sistemului, avem de menționat următoarele. Bogza pornește de la caracterizarea numerică (prin frecvențe) a armonicelor superioare (cu frecvențe $\frac{n}{2}$, $\frac{n}{3}$ etc.) și a armonicelor inferioare (cu frecvențe 2n, 3n etc.) ale sunetelor. Analizînd acordurile majore și minore, se oprește asupra acelor sunete de acord („sensibile") care „cer" (în virtutea simțului armoniei) dezlegări pe alt sunet (tonică), deci asupra „necesității unui anumit *proces tonal*, care să rezolve disonanța" (p. 309). Cercetarea frecvenței vibrațiilor corespunzătoare acestui *alt sunet* „cerut", „necesar", îi arată că înlănțuirile muzicale corespund unor variații ale gradului OSR (p. 268). Este perceperea „necesității inversării sensului" (p. 268) : în prezența așa-numitelor sensibile, „psihicul percepe aceeași necesitate ce apare în univers" în momentele finale ale unui anume sens al devenirii (p. 275). Astfel există *corespondență* între înlănțuirile elementelor muzicii și judecățile dinamice (de producție). Atunci cînd devenirea este contrariată, prin progresia (sau regresia) O dincolo de limitele firești, printr-o derutantă așezare într-o nefirească fixitate (contrazicînd necesitatea naturală) — pe scurt — prin împotrivire deci față de necesitatea naturală (p. 321), apare disonanța *muzicală* : „unul dintre numeroasele cazuri cînd între noi și natură apare disonanța". Disonanța muzicală are interes filosofic enorm deoarece ne îngăduie să cunoaștem legea *de bază* a Naturii, cu care am ajuns în conflict (p. 322). Mai departe, funcțiile tonale echivoce (ca în enarmonie) constituie un „punct mort", indică cu aceeași tărie ambele sensuri contrare : ele corespund antinomiilor „rați-

* Chiar și termenul tehnic de "formă muzicală" are un înțeles special (cum ar fi și alți termeni din domeniu : fundamentală, tonică, enarmonie, disonanță).

unii pure" (p. 323). Un caz fericit, pentru că sugerează soluții, este cel al *bicordului sensibil* (p. 296), condiție a stabilității edificiului tonal. În acest caz sensibila depresivă se „rezolvă" într-un sunet care corespunde *și el* seriei ascendente a armonicelor. Este — crede autorul — semnificația filosofică a dramei muzicale wagneriene (p. 371). Să adăugăm neîntîrziat că și corespondentul *psihologic* al elementelor și formelor muzicale se poate înscrie (după realismul critic) în aceeași oscilație a gradelor OSR, între „material" și „spiritual", între Pămîntesc și Ceresc. În sfîrșit, dezorientarea spirituală a contemporaneității este raportată : a) la o disonanță depresivă, produsă prin continuarea sensului descendent al Devenirii dincolo de punctul la care s-ar „cere" inversarea sensului ; b) la o antinomie tonală, care corespunde unor confuzii privind conceptul de realitate (p. 387—388) : confuzii între conceptele „real", „materie", „opoziție" — (confuzii care, de altfel, se găsesc și la baza criticismului kantian). După Al. Bogza, inerția mînă spiritul omenesc *prea departe* în sensul inițiat de Renaștere. Realismului critic autorul îi conferă o funcție analoagă cu cea a bicordului sensibil : ar fi o sinteză „distinctă și nu confuză" (p. 390).

★

Realismul critic se vrea și o intervenție clarificatoare (poate și salutară) la criza *fizicii* timpurilor noastre. Kantianismul ar fi în multiple feluri solidar cu fizica izvorîtă din mecanica newtoniană, iar depășirea acesteia implică „criza criticismului" kantian. *După* Newton au apărut, în fizică, teoria ondulatorie a luminii și termodinamica. Teoria ondulatorie a recurs la ipoteza eterului, abandonată în urma instaurării mecanicii relativiste. Autorul argumentează incompatibilitatea tezelor einsteiniene cu tezele kantiene (p. 44, 83), dar compatibilitatea unora dintre ele cu tezele realismului critic. Cu precizarea importantă că însuși conceptul de „vid" trebuie gîndit mai profund, deci netradițional (p. 83). Este remarcabil modul în care realismul critic crede a împăca cele două afirmații aparent contradictorii referitoare la eter, ca mediu de propagare al „undelor" electromagnetice (inclusiv luminoase) : prin coexistența însușirilor antipolare, manifestate *cînd* ca vibrații, *cînd* ca particule (p. 75, 77—78).

În ce privește termodinamica, autorul face o distincție între mecanica sistemelor parțiale din Univers și mecanica Universului în ansamblu (p. 216). Sesizînd inconfortabila problemă a „degradării" energiei (Clausius), afirmă că energia se conservă numai în Universul luat ca întreg și postulează (în cursul Devenirii *universale*) două sensuri alternante ale variației entropiei (p. 218). Pare ciudată afirmația (argumentată, firește) că sensul creșterii entropiei corespunde regresiei OSR și că acest sens corespunde cu cel afirmat de Aristotel, al evoluției către forma „cea mai perfectă", adică spre Dumnezeu (p. 241). Un morfologist de formație biologică, învățat să vadă în Viață o generare de „insule" antientropice (negentropice) ar avea de ridicat obiecții*. Dar care este perspectiva realismului critic asupra fenomenelor biologice? Viața apare la o anume temperatură ; pe Pămînt — probabil la o anumită fază a răcirii sale (deci la un anume grad de OSR). Tendințele sale expansive fac din viață un factor *generator* de alte OSR (p. 32). Este însă în specificul vieții capacitatea de a frîna această tendință expansivă (prin inhibiții) sau de a urma, ca pe un al doilea sens natural, calea regresului OSR (p. 35). Confundarea cu acest al doilea sens este și o aptitudine a spiritualității umane : este „reculegerea" la care se referă Platon, care se poate obține prin asceză ori artă (Bogza amintește de Proust (p. 106) însă dezvoltă amplu ideea în capitolul consacrat muzicii). Nu se poate obține prin inhibiție, ceea ce se obține prin acceptarea firească a acestui al doilea sens ! Aspirațiile umane sînt însă alternative, spre „înălțare" (=R pur) sau spre „coborîre" (=spre O pură, *după ce* s-a „înălțat") — „coborîrea" firească fiind *cu totul altceva* decît decăderea sau progresia *inerțială* spre O (disonanța).

Filosofia lui Al. Bogza este *realism* deoarece concepe un Om cu multiplă angrenare în Devenirea universală (p. 22) și cu o „simțire" capabilă să-i ofere înțelegerea acestei Deveniri. Muzica joacă un rol gnoseologic mai însemnat decît alte arte și decît știința, însă (din cele prezentate) este evident că înțelegerea rolului privilegiat al muzicii este posibilă prin ajutorul fizicii fenomenelor vibratorii. Rezultatele obținute de știință, la un anume grad de dezvoltare a ei, fac să evolueze logica, filosofia, să se substituie „criticismelor" mai vechi (cel kantian) altele, de tipul realismului critic. Un exemplu înrudit cu cel al filosofiei muzicii ni-l oferă discuția raportului „cantitate-calitate" în privința culorilor (p. 139).

★

Ajungem astfel și pe această cale spre concluzia că ceea ce numim *aprioric* sau

---

* Marea densitate de idei a volumului ține, în parte, de metoda de expunere a autorului, care — la sfîrșitul argumentării fiecărei teze, vine el însuși cu observații critice pe care încearcă să le contraargumenteze.

transcendental suferă mutații istorice, de extensiune ca și de comprehensiune. La variația concepțiilor despre *real* și despre *aprioric* contribuie, ca un factor sugerat și de criticile autorului, „variantele tipologice" umane (*se vorbește, undeva, despre „temperamentul* lipsit de temperament" al lui Kant; despre înclinația deosebită de a accentua unul sau altul dintre elementele OSR, la intelectualiști sau empiriști). „Meritul" lui Kant pare a fi cel de a fi ridicat cu limpezime problemele gnoseologice fundamentale și de a fi fost atît de categoric în încheierile sale, încît își prezintă cu aceeași limpezime și punctele vulnerabile. Un „gen" de critici ale criticismului „clasic" sînt cele care se pot lega de afirmațiile lui Kant că „nu se poate gîndi *altfel*" (de exemplu, altfel decît conform principiului conservării, sau conform geometriei euclidiene tridimensionale etc.). Că se poate sau nu gîndi *și altfel* ne-o pot arăta științele — și nu numai cele ale Naturii, ci — bunăoară — și etnopsihologia, lingvistica sau psihologia artei. Realismul critic însuși este un efort de a argumenta „necesitatea" unui alt *limbaj* și a unei alte *logici*.

„Necesitatea" unui limbaj care să „subsumeze" oarecum (nu numai categorial ci și din perspectiva Devenirii) limbajele specializate ale științelor, a fost argumentată de unii filosofi și a dus de repetate ori la limbaje „Natur-filosofice" care au dezamăgit pe specialiști. Fizicianul comentator al secțiunii respective din carte (V. Velculescu) apreciază că într-însa se găsesc (numai) alegorii. Admițînd că străduința de „legare" trans-disciplinară a autorului n-a izbutit, ce rămîne, totuși, din edificiul atît de seducător? În primul rînd, cîte un *model* (cu valoarea limitată a oricărui *model*, cum ar fi, de pildă, aceea a atomului ca sistem planetar, sau a „dualității" undă/corpuscul din mecanica cuantică) pentru fiecare domeniu : și remarcăm fecunditatea *posibilă* a *modelelor muzicale* în științe, inițiate de Pitagora*, reluate de Kepler, la aceștia ele fiind mai curînd statice (sau staționare), dar la care Bogza adaugă. modele de *devenire* (modelul este mai mult decît o metaforă, avînd valențe euristice). În al doilea rînd, contribuții *efective* în unele sectoare abordate, cum ar fi în istoria conceptelor fizicii, în cercetarea unor capitole de logică, în explicarea fizico-psihologică a disonanței (p. 299), în interpretarea evoluției muzicii europene (p. 330 ș.u.). În al treilea rînd, re-problematizarea critică și constructivă a unor căutări și „soluții" din istoria filosofiei : contribuția este nu numai una de metodă.

Chiar termenul de „necesitate" este unul dintre locurile criticismelor. El nu este folosit într-un singur înțeles. Am remarcat și cu alte ocazii cum ceea ce este *cerință* nu se poate echivala cu ceea ce este *inevitabilitate*; meditații ca cele din volum mai adaugă alte înțelesuri, cum ar fi cel de *cerință psihologică* sau cel de *imposibilitate de a gîndi altfel*. Este riscant să o luăm „pe una drept cealaltă". Nevoia de a dezlega sensibila pe tonică este oare un specific general uman, sau este o particularitate culturală?* O notă despre gama pentatonică, ca o explicitare „experimentală" a ceea ce poate să însemne libertatea („mai presus de Natură" și de sens — și nu „împotrivire față de necesitate", p. 378) ar putea fi citită cu aprobare sau cu uimire de către un locuitor din Extremul Orient. Una dintre dificultățile „transcendentalismelor" rămîne delimitarea lor de „psihologisme", după cum una dintre dificultățile „metafizicilor" este delimitarea lor de „fizici". (Al. Bogza situează *metafizicul — extrafizicul — antipolar* față de fizic : în *suprafizic* — R pur — și în *infrafizic* — O pură— p. 163; Kant îl situa în „transcendent").

---

* R. Schäfke, *Geschichte der Musikästhetik in Umrissen*, Berlin, 1934, p. 12—93.

* Ideea este acceptată, de exemplu, în tratatul clasic de armonie al lui L. Thuille și R. Louis, ed. IV (1913), p. 411 ș.u. Celor interesați de problemă le semnalăm lucrările în limba română : Ghizela Sulițeanu, *Psihologia folclorului muzical* (1980); Dem. Urmă- *Acustică și muzică* (1982); C.A. Ionescu, *Istoria psihologiei muzicale*, vol. I (1982).

REPERE BIBLIOGRAFICE

Dumitru Bazac, *Idealul de viață al adolescentului*, București, Editura politică, 1983, 180 p.

Participarea activă și crescîndă a tineretului la făurirea noii societăți, creșterea rolului său în lumea contemporană și-au găsit un corolar în necesitatea abordării teoretice a problemelor acestuia, a evoluției sale în raport cu valorile perene ale omenirii și cu valorile ce dau originalitate acestei epoci.

Pentru socialism, problema tineretului devine esențială în perspectiva dezvoltării sale viitoare, a preluării, continuării și îmbogățirii cuceririlor obținute. Adolescența, ca etapă cu care debutează tinerețea, aduce în cîmpul dezbaterii teoretice multiple probleme ale ontogenezei personalității umane, de la cele de ordin biologic la cele de ordin psihologic, social și spiritual. Autorul lucrării *Idealul de viață al adolescentului* propune și realizează o interesantă abordare a idealului de viață, a semnificației acestuia în ansamblul conștiinței adolescentului și tînărului, a locului său în viața afectivă, a rolului acestuia în devenirea viitoarei personalități. Întemeiate pe numeroase lucrări teoretice asupra idealului (lucrări al căror conținut l-a asimilat într-o interesantă viziune personală), ca și pe unele abordări sociologice concrete ale acestuia, Dumitru Bazac ne oferă tabloul unei ample investigații ce îmbină unghiuri de vedere multiple : teoretic, metodologic, al cercetării concrete și al strategiei educative.

În planul teoretic propriu-zis autorul realizează o definire conceptuală a idealului de viață, insistînd asupra celor mai semnificative nuanțe ale noțiunii. Pornind de la obiectivul central al lucrării, „construirea și explicarea unei concepții operaționale originale asupra procesului de formare a idealului de viață la adolescentul școlar" (p. 21), autorul își definește treptat conceptul, prin procedeul definițiilor parțiale, pentru a ajunge în cele din urmă la o definiție operațională. Idealul, precizează autorul, se constituie ca „expresie sintetică a unei confruntări multilaterale între realitate și factorul său modelator — subiectivitatea umană" (p. 30). Într-o accepție ce vizează întreaga sferă a existenței și activității individului, idealul de viață include idealul profesional, idealul etic, idealul estetic, idealul fizic, idealul de relații interindividuale, cristalizînd în retorta subiectivității unele determinări ale idealului de viață social.

Multiplele distincții operate : ideal de viață, model de viață, ideal de viață individual — ideal educativ — ideal de viață social, ideal și valoare, ideal și contraideal, răspund nevoii de precizare teoretică a conceptului de ideal de viață, dezvăluie acele determinații care justifică funcționalitatea sa de esențială dimensiune proiectivă și prospectivă în viața omului, de „izvor" al autoeducației, de criteriu de verificare a comportamentului. Dialectica interconexiunii diferitelor tipuri de ideal este judicios surprinsă și descrisă, prilej cu care D. Bazac aduce o notă de originalitate în explicarea mecanismelor unor interrelații — ca aceea dintre *idealul de viață individual, idealul educativ* și *idealul de viață social*, cu ajutorul noțiunii de „clepsidră a idealului de viață".

Pătrunderea în delicata zonă a genezei idealului de viață este anticipată și pregătită de autor, printr-o incursiune în istoricul problemei, „de la nediferențierea idealului în procesualitatea adolescenței, la sublinierea în teorie a rolului său cardinal în evoluția personalității" (p. 55). Cu precizarea, pe care o aducem la tezele autorului, că și antichitatea și evul mediu au avut un ideal de personalitate — prima, am aminti, reprezentat de războinicul homeric, sau de omul mărinimos, descris de Aristotel, a doua, de prototipul omului religios — remarcăm, odată cu autorul, contribuția epocii moderne, îndeosebi a lui Kant, Hegel, Herbart, în desprinderea și diferențierea din „fenomenologia adolescenței" a „idealului de viață" al acesteia. Aportul marxismului se distinge prin perspectiva materialist-dialectică de înțelegere a problemelor idealului, a raportului

său cu realul, cu prezentul și viitorul, a raportului dintre general și personal propriu acestuia. Tema idealului în gîndirea românească modernă, analiza critică a principalelor orientări ale socio-psiho-pedagogiei occidentale contemporane, ca și studiul problematicii idealurilor adolescenților și tinerilor din țările socialiste și din țara noastră dau conținut succintei incursiuni istorice, oferind un tablou „la zi" al cercetării problemei.

Analiza momentelor esențiale ale genezei și metamorfozei idealului de viață la adolescent, rod al unor cercetări de peste un deceniu, conținînd o analiză concomitent diacronică și sincronică și îmbinînd o abordare multidisciplinară (de ordin pedagogic, psihologic, sociologic, etico-filosofic și viitorologic), începe prin studiul adolescenței și al adolescentului din perspectivele menționate. Sînt subliniate, astfel, trăsăturile specifice ale acestei virste, sau „populații aparte", ca nevoia de personalitate ce abia se cristalizează, nevoia de autonomie morală și spirituală, tentația originalității, corelată cu spiritul de contradicție, puritatea morală, solidaritatea și spiritul creator.

Descoperirea, în identificarea cu modelul, a premisei pe care se constituie idealul de viață dă posibilitate autorului să stabilească, într-o manieră proprie, etapele evoluției modelelor de viață, potrivit tezei „celor 3 P", respectiv, *preluare*, *prelucrare*, *prelevare*. Cercetările pe adolescenți au relevat existența, în principal, a modelului de viață individualizat (reprezentat de o persoană) și a modelului de viață sintetic (rezultat al îmbinării de trăsături și deprinderi de la mai multe persoane-model), cu trecerea de la primul la al doilea. De asemenea, al doilea are o variantă, așa-numitul (de autor) model imaginar autocreat, mai frecvent la fetele meditative.

Dialectica formării idealurilor de viață, trăsăturile acestora de a fi etaloane ale conștiinței adolescenților și tinerilor, sînt probleme a căror analiză prilejuiește autorului elaborarea unei veritabile pedagogii sociale și morale, factor cu rol activ în complexa și dificila operă de cristalizare a personalității tînărului. Familia, munca, organizația de tineret, mijloacele mass-media pot și trebuie să valorifice, în mod concertat, diversele etape ale genezei idealului. Autoeducația este, de asemenea, vizată în acest proces. Acel „reflected ego", l-am numi, al adolescenților cu privire la ei înșiși, la propriile idealuri, ca și la acțiunea din afară de influențare a lor dezvăluie tensiunile, contradicțiile reale și posibile ale dinamicii procesului formativ. Evitarea din timp și premeditată a posibilelor abateri de la idealul de viață social, pedagogia „de preîntîmpinare", fără a inhiba originalitatea proiectelor de viitor, se înscrie, alături de alte metode (a „clișeelor mișcate") în strategia educativă. Socializarea și inventizarea, ca procese simetrice, relevarea dominantelor idealurilor de viață (pe primele locuri alternînd propria personalitate și profesia), ca și autoreglarea atitudinii față de valori devin relevante pentru nivelul realizat al conștiinței sociale a adolescenților și tinerilor.

Prin actualitatea temei, prin perspectiva multidisciplinară de abordare, prin forma și stilul ei chiar, lucrarea *Idealul de viață al adolescenților* reprezintă o contribuție teoretică la studiul problemei și un reușit instrumentar practic în activitatea educativă.

Elena Cobianu

Solomon Marcus, *Paradoxul*, București, Edit. Albatros, 1984, 183 p.

Luînd forma unei deviații disciplinare (Alexandru Froda, *Eroare și paradox în matematică*), a unor poziții mai mult sau mai puțin decisive (în lucrările lui Anton Dumitriu, Gheorghe Enescu, ...), paradoxul a rămas în bibliografia românească un subiect tangențial și exotic, *Paradoxul* lui Solomon Marcus, apărut în 1984 (Editura Albatros), schimbă, probabil ireversibil, tradiția, printr-un exemplu a cărui anvergură ridică exigența intervențiilor viitoare. Și alte interpretări rămînînd posibile, vom considera în continuare patru idei-rezultate, ca reprezentative pentru cartea profesorului Marcus :

a) **Paradoxul ca fenomen cultural.** Redimensionarea paradoxului, deși calificată ca situație de fapt, nu numai de drept, este una dintre preocupările programatice ale lucrării : „În ultimele decenii însă au avut loc unele evenimente importante în cultură și societate, care au determinat o schimbare de perspectivă, un alt mod de a înțelege paradoxul, care nu anulează înțelegerea precedentă, dar care-i adaugă o complexitate și o rază de acțiune fără precedent. Paradoxul a invadat toate domeniile de activitate, toate domeniile științei și artei. El nu mai este un fenomen marginal și accidental, ci se situează în inima acțiunii și gîndirii umane. El a devenit un mod de a înțelege lumea, fără de care nu putem explica nici modelul, nici metafora, nici umorul, nici ironia. Trebuie să învățăm să detectăm paradoxul în marea sa varietate de manifestări ; să-l creăm, atunci cînd fără

el nu putem explica un anumit proces. Paradoxul face parte din realitate; să încercăm să-l controlăm, pentru a nu fi manipulaţi noi de el" (p. 5—6) „Putem spune însă mai mult. O privire retrospectivă asupra istoriei ştiinţei arată că, ori de cite ori studiul unui fenomen a fost aprofundat, a fost pusă în evidenţă o dificultate de unul sau altul dintre tipurile semnalate mai sus şi, cu precădere, o dificultate de natură antinomică. Antinomia s-a dovedit a fi sufletul gîndirii dialectice" (p. 172).

Alături de caracterul programatic, amploarea fenomenului este subiectul unei demonstraţii. Asemenea sintezelor axiomatice, cuprinsul cărţii oferă o imagine sugestivă pentru eterogenitatea domeniilor şi cazurilor atinse de paradoxuri: „Paradoxuri în fizică, chimie şi limbile naturale", „Antinomii lingvistice", „Paradoxuri în literatură", „Paradoxuri ale traducerii", „Paradoxuri semiotice", „Timp şi lumină sub semnul paradoxurilor relativiste", „Antinomia ca atribut organic al sistemicităţii", „Antinomiile evoluţiei la « Erich Jantsch şi Ilya Prigogine »", „Titluri paradoxale", „Poezie şi paradox", „Situaţii paradoxale; întrebări şi răspunsuri" etc.

Viziunea generalizatoare nu este însă lipsită de pericole. Întrebarea care se pune în acest sens este dacă cumva, cu o asemenea extindere, conceptul de paradox nu-şi pierde din personalitate. Un exemplu îl oferă introducerea dihotomiilor ca raporturi paradoxale — cum ar fi dihotomia lingvistică dintre *competenţă* şi *performanţă*. De la dihotomie pînă la simpla diferenţiere nu este decît un singur pas. Un alt exemplu este implicarea în subiect a unor teme la care latura paradoxală este superfluă; mă gîndesc în primul rînd la ideea, dealtfel excepţională, a outsiderilor internaţionali, idee care îşi găseşte modelul şi întreaga forţă a semnificaţiei în contextul teoriei jocurilor (strategice).

b) **Caracterul euristic-constructiv al stărilor paradoxale.** „Dacă pînă nu de mult paradoxul era considerat ca o manifestare patologică, o altă interpretare îşi face loc tot mai mult în vremea din urmă, paradoxul devenind, pentru mulţi exegeţi, un simptom al unei stări de sănătate, de normalitate. Intuiţia acestei situaţii este exprimată în mod fericit de titlul unui volum de eseuri publicat în urmă cu mai mulţi ani: *Bunul simţ ca paradox*". Şi, cu un aliniat mai înainte: „Paradoxul este peste tot. Dacă într-o anumită zonă încă nu l-am identificat, înseamnă că înţelegerea noastră nu a avansat suficient de profund în direcţia respectivă. Dar nu toate paradoxurile au acelaşi grad de profunditate. Gîndirea poate fi paradoxală şi atunci cînd produce un calambur, şi atunci cînd dă naştere teoriei relativităţii sau mecanicii cuantice" (p. 6). În lucrare sînt detaliate atent funcţia euristică a paradoxurilor şi, mai ales legată de extinderea conceptului, funcţia constructivă, ca în opera lui Stéphane Lupasco. Importanţa analizei, în raport cu o puternică tradiţie care evocă paradoxul ca pe o anomalie, nu poate fi exagerată, dar nici respectul exagerat pentru paradox nu este o soluţie binevenită. Există o eterogenitate de valoare între paradoxuri, care nu se reduce numai la diferenţa dintre simplitate şi profunzime, ci şi la una de natură. Dacă adeseori paradoxul este o indicaţie pentru aspectele structurale de adîncime ale fenomenelor implicate (de ex. opoziţia dintre continuu şi discret, limbaj şi metalimbaj), el poate fi într-adevăr şi un reflex superficial, un viciu de limbaj sau de raţionament, a cărui nerezolvare duce la o perpetuare neeconomică.

Un exemplu, care a fost mult discutat, este paradoxul testului surpriză, prezentat în lucrare şi sub această formă, şi sub varianta paradoxului predicţiei, propus de Martin Gardner în 1963. Să considerăm zece cutii, numerotate „1", „2", ..., „10", pe care urmează să le deschidem exact în această ordine. Ni se spune că într-una dintre cutii se află un ou surpriză (prezenţa sa în cutia respectivă nu poate fi anticipată). Într-o primă etapă Martin Gardner arată că „oul surpriză" este imposibil. Oul nu se poate găsi în cutia a zecea, deoarece, dacă găsim nouă cutii goale, oul se va găsi *cu siguranţă* în cutia a zecea, şi deci oul nu va mai fi un ou surpriză. Oul nu se poate afla în cutia a noua pentru că, găsind primele opt cutii goale, se va elimina condiţia surprizei. Ducînd raţionamentul pînă la capăt, Martin Gardner demonstrează imposibilitatea amintită. Dar, în ciuda analizei, procedînd la deschiderea cutiilor, putem avea surpriza să descoperim în, să zicem, cutia a cincea, oul ascuns.

Solomon Marcus interpretează pozitiv paradoxul, ca reflectînd o analiză pe două nivele distincte: imposibilitatea egală, pentru fiecare cutie, de a conţine un ou surpriză creează o nedeterminare de ordinul doi, care restabileşte surpriza, în conformitate cu experienţa noastră intuitivă. Dincolo însă de acest aspect, al unei dublări de nivel, paradoxul predicţiei este încifrarea unei confuzii semantice.

Fie pentru asta notaţiile: „$e_i = 1,2, ...,$ 10 = evenimentul: în cutia „i" se află oul surpriză"; $V(e_i)$ = valoarea de adevăr a enunţului „e_i". Oul surpriză este iniţial definit prin (1): oricare „i", probabilitatea evenimentului „e_i" este diferită de „1": $\forall i, P(e_i) \neq 1$. Demonstraţia lui Gardner asupra imposibilităţii „oului surpriză" foloseşte însă un sens distinct, şi anume (2): „este fals că există un ou surpriză" dacă putem

construi o funcție pe un domeniu „Ω" : f: $\Omega \to P(e_i)$ și dacă există „$\omega_j \in \Omega$" astfel încît : $P(e_i \text{ în condiția } \omega_j) = f(\omega_j \in \Omega) = 1$. Apoi construiește această funcție în forma : $P(e_i) = P(V(e_1), V(e_2), ..., V(e_{i-1})) = 1 - \sum_{i-1} V(e_{i-1})$, și alege : $\omega_j = (0,0, ...,0)$ („0" de „i −1" ori). Evident : $P(e_{10} \text{ în condiția } \omega_9) = 1$; $P(e_9 \text{ în condiția } \omega_8) = 1$; etc. Paradoxul apare deci din falsificarea relației dintre (1) și (2). Mai precis, paradoxul afirmă : (1) = ~ (2) ceea ce, din reformulările date, nu este cazul.

c) **Noi paradoxuri.** Paradoxurile originale propuse de Solomon Marcus sînt de natură preponderent semiotică și pragmatică. Un prim (semi) paradox ar putea fi numit „paradoxul generalității" : *„Dați copiilor obiecte concrete, de formă geometrică simplă, sferice sau cubice* este un enunț normal, care procedează de la general la particular, restrîngînd treptat sfera logică și îmbogățind, în compensație, conținutul. În schimb, enunțul *Dați copiilor obiecte sferice sau cubice, de o formă geometrică simplă, concrete* creează o situație semiotică în interiorul căreia se manifestă o dublă incompatibilitate : între prima parte (*obiecte sferice sau cubice*) și a doua (de *o formă geometrică simplă*), între primele două și a treia (*concrete*) ; este însă nu o incompatibilitate logică ci una pleonastică" (p. 30).

Semiparadoxul indică necesitatea ca gramatica asociată enunțurilor de acest gen să aibă un caracter probabilist, și anume să adauge regulilor de selecție a morfemelor vocabularului terminal o funcție de probabilitate. Concret, date fiind regulile de selecție a morfemelor din clasele „C_i" și „C_j", „R_i" și respectiv „R_j", cuplului (R_i, R_j) i se aplică o probabilitate „$p(R_i, R_j)$". Dacă „$C_i \supset C_j$", atunci gramatica atribuie o valoare „$p(R_i, R_j)$" foarte mică, cu alte cuvinte gramatica limbii dă o șansă coborîtă unor construcții în care se începe cu o descripție particulară și se continuă cu una generală. Dacă totuși construcția apare, are un caracter de surpriză ; este un semiparadox.

Un paradox semnificativ scos la lumină de Solomon Marcus este *paradoxul geografic* : „O insulă este definită drept o porțiune de uscat înconjurată de apă, iar un lac drept o porțiune de apă înconjurată de uscat. Să presupunem că emisfera nordică ar fi formată numai de uscat, iar emisfera sudică din apă. În aceste condiții, este legitim să considerăm emisfera nordică o insulă iar emisfera sudică un lac?" (p. 149).

Definițiile insulei și lacului, care par să corespundă perfect sensului intuitiv, se reduc la restricții asupra frontierei — relații topologice pe frontieră. Faptul că ideea emisferei-insulă și ideea emisferei-lac sînt paradoxale demonstrează că restricțiile de frontieră nu sînt suficiente, că în general formele concrete care stau la originea noțiunilor noastre au un conținut mai bogat decît cel sugerat de către descriptiile obișnuite.

Episodul „Marin Preda" pare să intre, dincolo de valoarea nostalgică, în mulțimea comună a paradoxurilor opoziției referent-sens : „Urmăresc de 20 de ani cărțile lui Marin Preda, realizînd astfel o destul de bună cunoaștere a sa în intensiune. În același timp, despre o persoană pe care o vedeam frecvent la un restaurant unde luam masa în anii '70 realizasem o destul de bună cunoaștere în extensiune, observîndu-i multe particularități fizice, gesturi, modul de a vorbi și de a mînca. Abia după mult timp am aflat că persoana respectivă era scriitorul Marin Preda" (p. 70). Regăsirea tensiunilor semiotice nu poate să asigure forța psihologică (paradoxală !) a acestei amintiri. Este posibil să ne aflăm în fața unui caz exotic de „superparadox", în care paradoxul ca atare, paradoxul-obiect devine el însuși paradoxal.

Un interes aparte este dat în lucrare paradoxurilor pragmatice. Mai puțin semnificative din punct de vedere teoretic, paradoxurile pragmatice au un plus de pitoresc : „Un paradox dezagreabil este, de exemplu, folosirea inadecvată a cuvîntului *tovarășe*. Acest apelativ a fost introdus pentru a da expresie unui tip nou de relații umane, bazat pe stimă reciprocă și, mai mult, pe sentimentul unei solidarități de năzuințe. Pronunțarea sa răstită, uneori chiar pe un ton de ură, generează un paradox pragmatic pe care trebuie să-l eliminăm din viața noastră socială".

d) **Sinteza teoretică.** Sinteza teoretică operată de Solomon Marcus se reflectă, pe de o parte, în aprofundarea conceptului prin introducerea noțiunilor de *semiparadox* și *semiantinomie*, pe de altă parte în sistematizarea implicită — clasificarea paradoxurilor după domeniul de apariție — și tipologia explicită care ia drept criteriu tipurile de opoziții.

În afară de capacitatea de extindere a domeniului, noțiunile de semiparadox și semiantinomie au proprietatea de „a sparge" semnificația termenului de paradox — respectiv antinomie — dezvăluind o structură asupra căreia se poate ulterior opera. Astfel, o relație *contra* care nu este reversibilă — „A contra B" nu implică „B contra A" — stă la baza noțiunii de semiparadox. Dacă alături de relația *contra* adăugăm și *relația pentru*, ajungem la *semiantinomie*. Paradoxul și antinomia se dovedesc — ceea ce este într-un fel neașteptat — noțiuni derivate, obținute prin suplimentarea cu regula de reversibilitate. Identificarea structurii construcției paradoxale asigură o extindere imediată a posibilităților de analiză. Unei relații *contra* îi putem asocia, afară de relația *pentru* duală ei și o altă relație *pentru*, duală altei relații

contra. Cum fiecare (semi) paradox și (semi) antinomie se manifestă în plan sintactic, semantic și pragmatic rezultă o matrice destul de bogată ale cărei celule, consideră profesorul Solomon Marcus, „trebuie fie să învățăm să le ocupăm, fie să înțelegem, eventual, de ce rămîn ele libere" (p. 173).

Clasificarea generală a paradoxurilor este făcută luînd drept criteriu domeniul de apariție, probabil singurul criteriu adecvat pentru a răspunde anvergurii sintetizatoare a lucrării marcusiene. Trebuie remarcat că o astfel de clasificare este extensională, dar că poate fi un cadru potrivit pentru grupări intensionale prin care să fie modelate aspectele de profunzime ale mecanismului paradoxal. O clasificare intensională există, în paralel cu prima — poate fi ușor observată la lectura cuprinsului — și are la bază conceptul de *opoziție*. Citățm opozițiile: *discret-continuu, reguli-metareguli, eroare-corectitudine, experiență-teorie, individual-general, realitate-ficțiune, corpuscular-ondulatoriu, determinism-indeterminism, aparent-real, acțiune-digresiune, gradual-brusc*.

Elementul opozițional este fără îndoială decisiv în mecanismul de formare a paradoxurilor, dar aplicarea lui nerestrictivă poate să ducă la extinderi nelegitime. Se pare că orice paradox presupune existența, într-un plan mai mult sau mai puțin apropiat a subiectului: paradoxul predicției reflectă subiectul informațional, paradoxul-surpriză introduce ca element latura psihologică. Natura semiotică — creator de limbaje — natura epismologică — creator de cunoaștere — trimit la paradoxe corespunzătoare. Însuși termenul de *opozițional* are nuanțe „subiective". În același timp însă *opoziția* descrie raporturi pur obiectuale și nu este de loc evident că termenul de *paradox* se aplică și acestor cazuri. Analizînd „caracterul antinomic al realităților din lumea noastră", viziunea paradoxală a universului la Stéphane Lupasco, antinomiile evoluției la Erich Iantsch și Ilya Prigogine, lucrarea asociază mecanismul paradoxal obiectului propriu-zis.

Asemenea *opoziției*, și alte categorii — *antagonisme, contradicții* — au un sens *antropomorf*, unul *ontic* și eventual sensuri *disciplinare* — logice, psihologice ... Diferențierea acestor sensuri și aplicarea lor legitimă are o importanță cu mult mai mare decît cea care se pune în cazul pe care îl discutăm, al paradoxurilor. Confuzia poate cea mai gravă s-a făcut între statutul contradicțiilor cu caracter social și contradicția de tip logico-lingvistic. Dacă în primul caz contradicția funcționează ca un dat empiric, dialectic, ultima este cu totul altceva, o proprietate funcțională, respingerea ei fiind obligatorie pentru a putea asigura rolul de mijloc de comunicare pe care îl are limbajul. Paradoxal (!) o astfel de confuzie care pare pur tehnică a făcut nu puțin rău în cultură post-Hegel: introducînd abuziv („subiectiv", „sofistic" și „eclectic" — după Lenin) contradicția în interiorul limbajului, în numele unei anumite funcționări ontice, s-au depășit reguli de corectitudine, coerență și competență, permițînd un amestec între regulile de joc ale puterii și regulile de joc ale culturii.

Din acest context al culturii, al „paradoxologiei românești", face parte, în continuare și *Paradoxul* lui Solomon Marcus. Cele cîteva observații personale făcute pe marginea lucrării sînt datorate în primul rînd stilului viu, puternic și incitant, atît de specific autorului, evident și în *Poetica matematică*.

Gabriel Andreescu

Vasile Dem. Zamfirescu, *Etică și etologie*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1982, 304 p.

Oricine va citi *Etică și etologie* va constata că există deja o foarte bogată și deloc neglijabilă bibliografie în domeniul etologiei, știință definită a fi studiul științific al elementelor *înnăscute* din comportamentul animal și uman. Ceea ce trebuie însă afirmat dintru început este că etologii celebri analizați critic (Konrad Lorenz, I. Eibl-Eibesfeldt, Desmond Morris, François Jacob sau J. Ruffié etc.) au depășit multe din dihotomiile tradiționale, în favoarea unor interpretări mai nuanțate în ceea ce privește raportul înnăscut-dobîndit, natură-cultură ș.a.m.d. Vasile Dem. Zamfirescu aduce în prim plan problematica etologică a unor lucrări precum *Așa-zisul rău* și *Reversul oglinzii* de Konrad Lorenz, *Maimuța nudă* a lui Desmond Morris sau *Omul preprogramat* al lui I. Eibl-Eibesfeldt, pentru a da doar cîteva exemple, și articulează critic această problematică la temele noi ale eticii, ivite sub impactul acestor descoperiri din știința comportamentului animal și uman. În primul rînd, autorul, într-un autentic spirit dialectic, analizează raportul de continuitate și discontinuitate dintre lumea animală și cea umană. Conform experimentelor și ipotezelor de lucru ale etologilor menționați și în acord cu principiile filosofice marxiste se arată că trebuie regîndit mult mai serios elementul continuității decît s-a făcut pînă

în prezent. În acest context ideatic, lărgind sugestiile oferite de etologi, Vasile Dem. Zamfirescu pune în discuție celebrele de acum definiții ale omului, ca *animal rațional*, ca *animal simbolic* sau ca *fabricator de unelte*, definiții ce aparțin lui Aristotel, Ernst Cassirer și respectiv B. Franklin. Concluzia studiului său la această problemă este de reținut. Omul nu mai poate fi deosebit de animal prin întreg domeniul moralității, ci diferența calitativă trebuie căutată în *interiorul* acestui domeniu. Astfel definiția apare mai nuanțată : omul este într-adevăr singura ființă care posedă o *morală rațională*. În continuare arătîndu-se că, în anumite condiții, și la primatele superioare întîlnim un anumit simbolism și o capacitate de fabricare a uneltelor, se conchide într-o manieră dialectică : „În fiecare din cazurile menționate, deosebirea calitativă dintre om și animal nu mai este dată de un domeniu în totalitatea lui, ci se realizează în cadrul domeniului respectiv. Nu simbolismul, fabricarea uneltelor, tradiția sau morala conferă specificitate ireductibilă omului, ci doar un anumit aspect al simbolismului, producerii de unelte, tradiției sau moralei" (p. 97). În acest fel, după ce antropologia filosofică a secolului XIX a pus un accent prea apăsat pe distanțele ce separă cele două regnuri, etologia a venit acum cu noi date care subliniază indiscutabil continuitatea. Autorul *Eticii și etologiei* arată, perfect îndreptățit, că etologia tinde să aducă mai aproape ființa umană de celelalte viețuitoare, fără să anuleze deosebirea calitativă dintre ele, deosebire care are acum o bază de susținere mai îngustă dar care este în schimb sensibil mai nuanțată.

Densă în analize și comentarii teoretice, cartea oferă, pe de altă parte, numeroase prezentări propriu-zise ale unor experimente, teze, ipoteze din etologia cea mai recentă. Cele două mari capitole ale lucrării „Comportamente analoge moralei" și, respectiv, „Rădăcinile biologice ale unor valori morale", care constituie nucleul de bază al cărții, aduc argumente pentru necesara conjuncție dintre demersul etologic și cel etic. Astfel, contrar părerilor comune, stocate și la nivel de limbaj, cu privire la caracterul bestial, agresiv al animalelor, se încearcă prin indicarea unor date de experiență și analiză, să se acrediteze ideea existenței unor comportamente analoage moralei în cadrul regnului animal. Ideea desigur că nu este absolut nouă. J.-J. Rousseau considera că sentimentul milei aparține deopotrivă celor două lumi. Etologia vine în prelungirea unor asemenea idei confirmînd existența unor tipuri de comportament la animale care vădesc unele similitudini cu ceea ce prescrie morala umană. Astfel, prin distincția operată în etologia contemporană între agresivitatea interspecifică, cea dintre specii diferite și agresivitatea intraspecifică, cea dintre membrii aparținînd aceleiași specii, se arată că în lumea animală se dezvoltă comportamente care în nici un caz nu pot fi judecate doar ca fiind distructive, ghidate doar de instincte agresive. Există comportamente de liniștire în lumea animală, care indică multe *analogii* cu morala. Unii etologi extind și mai departe implicațiile unor asemenea realități și adîncesc tema rădăcinilor biologice ale unor importante valori morale precum mila, altruismul, entuziasmul, loialitatea, iubirea. Și în acest caz dificultățile întîmpinate nu sînt puține la număr, căci variabilele ce intră în calcul sînt multiple și pericolul supraevaluării instanței biologice, real. Oricum, autorul atrage de fiecare dată atenția asupra realelor consecințe pe care le are atît neglijarea componentei naturale, cît și augmentarea ei excesivă în teritoriul moralei.

Lucrarea pe care o semnalăm cititorilor se constituie ca o utilă introducere în etologie (știință puțin cunoscută în afara cercurilor de specialitate) și o la fel de profitabilă punere în temă a celor interesați asupra unei direcții de cercetare etică actuală. Nu putem decît să mulțumim autorului că, alături de apreciatele traduceri din germană, cu care îmbogățește literatura noastră filosofică, găsește energie să participe cu lucrări originale la dezbaterile contemporane pe tărîmul atît de frămîntat al eticii și în care, precum se știe, ne-a mai dat pînă acum două lucrări (*Etica durkheimistă*, 1969 ; *Etică și psihanaliză*, 1973).

Ecaterina Morar

Petru Mihai Gorcea, *Steaua din oglinda visului*, București, Editura „Cartea românească", 1983, 315 p.

Subintitulată „eseu despre *Luceafărul* lui Eminescu", această carte completează într-un fel „biografia", și așa extrem de bogată, a exegezei acestui poem — deschis permanent revalorizării. După ce au fost date atîtea interpretări, Petru M. Gorcea încearcă o tentativă inedită : să redea sieși sensurile originare ale textului, ale unităților sale simbolice. Excursul autorului nu e, riguros vorbind, o interpretare, ci *decodarea textului* eminescian. Hermeneutica celui din urmă, revelarea sensului imanent, e făcută nu printr-o „critică

de izvoare", ci printr-una arhetipală, utilizîndu-se similitudinile generate de *comunitatea culturală* a lui Eminescu și a unor autori străini. Avem astfel recunoscută o mai mare autonomie (e drept, relativă) a valorilor, și chiar dacă nimeni nu începe în creație cu propria gîndire, influențele — așa cum le consideră Gorcea — stabilesc mai mult spațiile de cultură frecventate și subordonează axiologic creatorii decît să descifreze valoarea semantică a unui simbol sau a unei imagini poetice.

În prima secțiune a eseului, unde predomină o riguroasă analiză care întemeiază geneza interioară a poemului din toți „afluenții" prezenți în creația eminesciană, e urmărit *Luceafărul* segment cu segment întru depistarea și, cum spuneam, decodarea unui *vocabular* al simbolurilor. Nu putem face aici o prezentare oricît de sumară a acestora. Am spune doar că simbolurile sînt receptate în diacronia, în geneza și evoluția lor, în interiorul universului poetic eminescian. Sînt corectate, fără o polemică deschisă ci implicită, interpretările conjuncturale, biografismul sau subordonarea poeziei, de o mare concentrare ideatică, vreunui sistem filosofic. Folosind achiziții ale cercetărilor despre basme și mit, despre protofilosofia colectivităților primitive, invocîndu-se comparații cu *Mahabharata*, cu basmul tradițional rus (pentru dezvăluirea unor, „analogii funcționale"), *Luceafărul* e văzut, prin stratul său semantic arhaic, ca un „complex miticoritual al *inițierii de fecioară*", cu toate etapele pe care aceasta, inițierea, le presupune. Semnificații deosebite sînt desprinse și din fructificarea — inedită în acest context — a unui dialog platonian: *Banchetul*.

Eminescu, constată autorul, a creat un *poem epic* în care subiectul, limpede exprimat, se fundează pe evoluția personajului (central) numit „fata de împărat". Așadar: basm versificat fragmentar, „poveste cu personaje și figuri", și nu creație lirică pur și simplu, cum consideră în cea mai mare parte a ei critica literară. Neîndoielnic că e una din „lecturile" ce se pot face poeziei *ca text*, dar e și cea esențială, de bază cum s-ar spune. Chiar dacă în raport cu basmul tradițional *Luceafărul* cuprinde o serie de omisiuni și modificări — care generează impresia, cum observă și autorul, că poemul nu aparține „genului epic" — el este în ultimă instanță „un basm ca nealtele".

Steaua din oglinda visului e scrisă într-o curată limbă românească, frazele au o sintaxă impecabilă, discursul fiind desfășurat cu o rară știință a construcției și coerenței, examenul eseistului amintindu-mi de modul în care face critică literară Liviu Rusu. Lectura cărții este, prin ideile avansate și prin polemica „subterană", incitantă. Autoritatea majorității argumentelor, consistența demonstrației nu pot fi ignorate așa de ușor. Spun asta pentru că tentativa de a hermeneutiza totul e pîndită uneori de supralicitare, dar și pentru faptul că eseul acesta înseamnă și o „ruptură" cu interpretarea, s-o numim și noi, tradițională a poemului. Ceea ce poate produce o oarecare rezistență în fața acestei noi viziuni, a acestei lecturi moderne care, prin finețea mijloacelor, a instrumentului metodologic, ne apropie mai mult de fidelitatea sensului încifrat în text.

Dar descifrarea secvențială a rețelei semantice este un fel de propedeutică pentru sinteza întreprinsă în cea de-a doua parte a opului, unde textul, „înțeles ca o complexă unitate sintactică", e abordat ca *întreg*, în unitatea și continuitatea sa, unghi din care sînt efectuate cîteva „lecturi paralele". S-ar putea crede că se mută astfel centrul interpretării în afara poemului, ceea ce ar contrazice însești premisele autorului. E doar o aparență însă, căci aceste „lecturi" — e vorba de cele făcute sub raport semantic — duc nu la disoluția textului ci la descifrarea sa *lăuntrică* din ce în ce mai profundă. Nucleul teoretic al acestei strategii sau, ceea ce e totuna, opțiunea metodică a exegetului, ne este cunoscută din cartea anterioară: *Structură și mit în proza contemporană*. Grila utilizată e „scara lui Frye", desprinsă din *Anatomia criticii*, căreia Gorcea îi aduce ușoare dar esențiale modificări, obținînd un model operațional de reprezentare a omului în literatură: moduri ale colectivității și ale individualității. „Lecturile paralele" sînt făcute prin prisma nivelelor oferite de aceste moduri: mitic prim, eroic prim, mimetic prim și mimetic secund. Ceea ce rezultă e un comparativism modern, *Luceafărul* fiind considerat rînd pe rînd — potrivit nivelelor menționate și prin raportare la opere cum ar fi: *Faust* de Göethe, *Hyperion* de Hölderlin, *Doamna Bovary* de Flaubert, *Amor și Psyche* de Apuleius, *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis — ca univers pulsatoriu, ca basm atipic (un „basm ca nealtele") și ca epopee, ca tragedia și, prin nivelul „mimetic secund", care coincide temporar cu perioada creației poemului eminescian, ca fiind „în pragul absurdului". Eseistul observă totodată că Eminescu a încercat să depășească acest ultim mod „spre zările unui nou tip de *eroic* și ale unui nou tip de *mitic*, axate pe valorile interioare ale omului". Lucru posibil datorită apelului la *alegorie*, prin care interioritatea a putut fi obiectivată, „vizualizată". Mai mult, *Luceafărul* ar fi fost posibil să se dezvolte și „ca o comedie tradițională". E adevărat, tentația speculației e mare în fața unei asemenea creații, care este mai mult decît este și a cărei structură lasă loc interpretării multor virtualități,

facilitînd astfel strecurarea unor presupuneri ușor gratuite, a unor exagerări, rod, citeodată, al fanteziei critice. Dincolo de unele neînsemnate rezerve, eseul ne dezvăluie însă un cercetător minuțios și „realist", original în concluzii, cu o mare putere de construcție și intuiție, un spirit rafinat, trecut prin marea cultură și preocupat de „performanță".

Steaua din oglinda visului este, la peste o sută de ani de la apariția *Luceafărului*, o mărturie a „nesomnului capodoperelor", un omagiu suprem și o adevărată „renaștere" a poemului eminescian.

Ion Dur

Dumitru Sandu, *Fluxurile de migrație în România*, București, Editura Academiei R.S.R., 1984, 253 p.

Cunoașterea acumulărilor cantitative și a laturilor calitative pe care le generează dezvoltarea socială în profilul socioprofesional și spiritual al grupurilor sociale reprezintă o necesitate teoretică și practică a construcției socialismului în țara noastră, a politicii prin care se stabilesc strategiile dezvoltării multilaterale a societății românești. Asigurarea căilor pentru o evoluție armonioasă și echilibrată a realității sociale are ca premisă definirea tendințelor pe care o strategie sau alta a dezvoltării le imprimă variabilelor economice, social-politice, culturale și psihosociale ce alcătuiesc universul existențial al forțelor sociale proprii praxisului socialist.

Cartea recent apărută a lui Dumitru Sandu își propune să răspundă tocmai unei astfel de problematici, prin relevarea trăsăturilor socio-umane pe care procesele economice și sociale le imprimă grupurilor sociale, în calitate de exponenți ai fenomenului de migrație.

Lucrarea se impune atenției prin caracterul său explicativ complex, desprinzîndu-se trei direcții de abordare: construirea unui model teoretic al migrației interne, analiza socio-demografică a fluxurilor migratorii, precum și evidențierea influenței factorului subiectiv în dinamica procesului. Autorul urmărește construcția „unui corp teoretico-metodologic marxist, adecvat fluxurilor de migrație internă din România socialistă" (p. 14), care, departe de a fi o simplă analiză demografică a dinamicii populației, devine explicație sociologică complexă a cauzelor, formelor, sensului și conținutului deplasărilor teritoriale a diferite categorii sociale. Întrucît, așa cum se subliniază încă de la început, „esența fenomenului de migrație nu este deplasarea în teritoriu", ci deplasarea în „spațiul social", se impune ca necesitate cognitivă „adoptarea sistematică a cadrului teoretic al mobilității sociale în abordarea migrației", ceea ce nu exclude însă „posibilitatea definirii operaționale a migrației în termeni de deplasare în teritoriu" (p. 12). Analiza statistică și demografică reprezintă instrumentul sau expresia materială pentru relevarea schimbărilor de statut și rol la grupurile sociale ca urmare a acțiunii proceselor dezvoltării socialismului în anumite condiții concret-istorice. Relația dialectică dintre mobilitatea socială și fenomenul migrației interne a populației deschide calea spre cunoașterea mecanismelor prin care se structurează clasele și grupurile sociale specifice noii societăți. Avem în vedere faptul că în urma migrației privită ca fenomen de grup, se produc modificări, restructurări în evantaiul trăsăturilor existențiale ale migranților, se inițiază procesul trecerii de la o categorie socio-profesională la alta, de la o clasă socială la alta. Proces amplu prezentat și analizat în lucrare, pe baza datelor statistice, a prelucrărilor și interpretărilor deosebit de interesante a datelor oferite de anuare statistice și demografice.

Premisele care stau la baza alcătuirii modelului teoretic al migrației definesc caracterul determinant al dezvoltării economico-sociale în generarea mișcărilor de populație, caracterul predominant al migrației rural-urban în ansamblul fenomenului și rolul factorilor psiho-sociali în conturarea direcțiilor și intensității migrației, factori ce „dau viață" fenomenului de contagiune socială. Modelul teoretic pe baza căruia se desprind trăsăturile migrației interne, cu implicații directe în sfera mobilității și structurii sociale, este alcătuit prin înlănțuirea a trei ipoteze cauzale, ce au menirea de a surprinde elementele generale, macrosociale și relațiile intermediare care dau naștere fluxurilor de mișcare a populației. Astfel, din „ipoteza strategiei dezvoltării" cu valoare generalizatoare, autorul abstrage „ipoteza calității vieții" care cuprinde ansamblul variabilelor cu influență directă asupra fenomenului, întrucît *„fluxurile de migrație sînt influențate numai prin intermediul unei serii de factori care se referă la raporturile de calitate a vieții și de comunicare între persoane sau grupuri sociale care aparțin unor comunități locale diferite"* (p. 53). Calitatea vieții desemnează „gradul de adecvare a valorilor (încorporate în bunuri, în servicii sau în relații sociale) de care dispun membrii unui grup social, în raport cu ne-

voile lor" (p. 32). Migrația reprezintă confruntarea continuă dintre nevoile și aspirațiile grupurilor sociale și posibilitatea realizării lor într-un anumit cadru social, județele sau localitățile țării.

Din ansamblul cărții se remarcă preocuparea întrepătrunderii dintre empirie și teorie în scopul unei explicații închegate și unitare a deplasărilor teritoriale, fenomene în aparență anarhice, subiective și diversificate. În acest sens, aprecierea migrației sub forma fluxurilor, ca mișcări grupale direcționate, constituie o importantă precizare metodologică. Corelația cauzală dintre variabilele calității vieții și dialectica deplasărilor în teritoriu relevă esența sociologică a procesului de migrație. Prin implicarea calității vieții ca mijlocitor între procesele macrosociale (industrializare, transformarea socialistă a agriculturii, urbanizare etc.) și migrație, în defavoarea conceptului de „motivație a migrației", lucrarea se înscrie în universul mai concret al cunoașterii sociale și operează, într-o manieră dialectică, cu elementele obiective și subiective ale realității sociale.

Cea de a treia ipoteză a modelului teoretic este interacțiunea dintre diferitele forme ale migrației, coordonată încă puțin cunoscută, cum recunoaște D. Sandu, dar necesară în înțelegerea fenomenului.

Principalul flux migrator, ce se desprinde cu ușurință din logica modelului teoretic, îl constituie deplasarea rural-urban. Sînt prezentate intensitatea, volumul, direcția și conținutul migrației rural-urban de-a lungul a patru perioade de dezvoltare între 1951—1978. Prin analiza statistică autorul reușește să prefigureze principalele fluxuri de migrație interjudețeană cu destinație în urban (fig. 5.4.1., 5.4.2) și rural (fig. 5.1.5) pentru 1966 și 1977. În urma unor numeroase operații tehnice sînt instituite trei mari sisteme de migrație (p. 102) rezultate din aceea că „structurarea fluxurilor de migrație reflectă (a) o ierarhie specifică a dezvoltării social-economice a unor județe și (b) existența unei relative consistențe valorice (culturale) între respectivele județe, toate acestea manifestate în condiții de (c) proximitate teritorială" (p. 104—105).

Simplificarea și restructurarea principalelor fluxuri migratorii, în 1977 față de 1966, pare „a fi efect nu atît al schimbării raporturilor de dezvoltare dintre arille de sosire, cît mai ales efect al unui proces de «învățare» sau de contagiune socială, realizat diferențiat în raport cu caracteristici ale acestor arii" (p. 108). De aici decurge o nouă ipoteză ce permite explicarea determinantelor materiale, sociale și culturale ale migrației, întrucît „migranții se orientează într-o primă etapă spre zonele apropiate, cu oportunități economice, îndreptîndu-se ulterior spre zone — mai apropiate sau mai depărtate — în care oportunitățile economice se îmbină cu cele sociale" (p. 110). Se vădește, încă o dată, grija cercetătorului de a insera mecanismele demografice în contextul economico-social și politic care le generează. Deducem de aici, că etapele migrației reprezintă tot atîtea etape ale procesului de stratificare socială prin trecerea generațiilor de agricultori în rîndul clasei muncitoare sau a altor categorii sociale urbane. Însăși influențele migrației se manifestă tot în spațiul social, prin problemele ce le creează datorită îmbătrînirii și feminizării forței de muncă agricole, fertilității zonale, depopulării sau suprapopulării unor localități, consecințelor asupra calității și modului de viață în comunitatea de origine sau destinație. Apariția unor fenomene disfuncționale în reproducerea mecanismelor sociale la nivelul comunităților, asigurarea dezvoltării echilibrate a ramurilor economiei necesită și cunoașterea proceselor migratorii. Stăpînirea lor, în sensul elaborării unei politici de migrație, este posibilă prin „formularea obiectivelor social-economice de atins prin intermediul deplasărilor de populație și a mijloacelor care să permită declanșarea unor fluxuri de migrație, avînd sensul, compoziția, intensitatea și durata de desfășurare dorite" (p. 152).

Discursul explicativ al lui D. Sandu îmbină analiza cauzală cu sublinierea acțiunii convergente și simultane a variabilelor macro- și microsociale, obiective și subiective. Tentativei de a generaliza particularul, de a depăși empirismul în favoarea unei înțelegeri deterministe mai largi, îi corespunde exprimarea sobră, nuanțată, formularea de ipoteze și enunțuri probabilistice care pe parcursul lecturii se transformă într-o argumentare stabilă de ținută marxistă, consistentă și viabilă.

Alexandru R. Florian

A.S. Bogomolov, T.I. Oizerman, *Osnovî teorii istoriko-filosofskogo protessa*, Moskva, Izd-vo „Nauka", 1983, 286 p.

Volumul tratează probleme de bază ale teoriei și metodologiei istoriei filosofiei ca disciplină, evidențiind actualitatea și acțiunea principiului dialectic al unității dintre logic și istoric în evoluția cugetării umane, în strînsă legătură cu istoria societății și a

culturii. În mod deosebit autorii accentuează asupra valențelor metodologice ale concepției materialiste a istoriei, așa cum a fost ea elaborată și utilizată de Marx în valorificarea și critica filosofică, pentru înțelegerea unității și dinamicii „procesului istorico-filosofic" și a particularităților dezvoltării filosofiei în epoca noastră.

„Introducerea" este, în sensul menționat, edificatoare, propunînd un program de lucru în spiritul istorismului, al celui „materialist-dialectic" — precizează autorii, — care se deosebește „nu numai de istorismul idealist al precursorilor iluștri ai lui Marx și Engels, ci și de concepțiile iraționaliste și relativist-pluraliste ale «istoricismului», fiind definit în spiritul concepției marxist-leniniste despre lume" (p. 5). Întrucît „procesul istorico-filosofic" se desfășoară în strînsă legătură cu structura concepției despre lume, particularitățile lui se desprind pe fondul unei deveniri complexe, redată de autori în următoarea dispunere problematică: I — „Concepția despre lume ca fenomen al vieții spirituale a societății"; II — „Trăsăturile specifice ale concepției filosofice despre lume"; III — „Apariția filosofiei"; IV — „Constituirea istoriei filosofiei: de la Aristotel la Hegel"; V — „Trăsăturile principale ale procesului istorico-filosofic".

Ideea de bază a elaborării se formulează de mai multe ori în funcție de context, printr-o analiză a marilor proiecte constructive (de la Aristotel, la Hegel, Marx și în contemporaneitate) și a interacțiunii filosofiei cu „mitul, eposul și cunoașterea științifică" (p. 95—112) îndeosebi. Căci punctul de plecare al cercetării teoretice a procesului istorico-filosofic îl constituie analiza conceptului de concepție despre lume ca fenomen multilateral (după forma și conținutul său) al vieții spirituale a societății. De aici rezultă că *filosofia nu este istoricește prima concepție despre lume, ci, dimpotrivă, ea apare, se dezvoltă ca deosebită de concepția despre lume inițială spontană, fiind o resemnificare teoretică a realității*" (p. 265 s. ns). Solidară cu formarea cunoștințelor (și a cunoașterii) științifice, filosofia se opune explicațiilor religioase, care continuă însă să fiinţeze alături de cele filosofice. În principal, filosofia este concepție generală teoretică despre lume, bazată pe o anumită rezolvare a problemei fundamentale a filosofiei. „Analiza genezei istorice a filosofiei confirmă pe deplin înțelegerea marxistă asupra naturii filosofiei ca o concepție despre lume cu caracter general teoretic, reprezentînd unitatea orientării căutărilor în cercetare și a conștientizării, condiționată obiectiv, a unei existențe sociale istoricește determinate" (p. 266).

În ceea ce privește obiectul istoriei filosofiei ca știință — se subliniază mai departe —, acesta este o „moștenire filosofică". Dacă procesul istorico-filosofic real nu este altceva decît „forma dezvoltării cunoașterii filosofice" atunci cercetarea istorico-filosofică este „redarea lui ideală, resemnificată". „Tocmai teoriile, bineînțeles filosofice, constituie faptele fundamentale de care se ocupă cercetarea istorico-filosofică" (p. 267). Această cercetare devine rodnică numai întemeindu-se pe o „concepție științifică despre lume", deschizînd totodată perspective dezvoltării filosofiei însăși.

Autorii procedează la o valorificare a moștenirii filosofiei clasice germane, resemnificată prin concepția lui Marx, care a trasat liniile directoare ale concepției științifice a istoriei filosofiei. În acest sens, un bilanț semnificativ: „Transformarea filosofiei în știință constituie rezultatul fundamental al procesului istorico-filosofic, iar dezvoltarea filosofiei în forma concepției filosofice științifice despre lume — perspectiva ei istorică fundamentală. *Materialismul dialectic este astfel unicul temei posibil al teoriei științifice a procesului istorico-filosofic*" (p. 272. s. ns.).

Fără a angaja o analiză aici, menționăm că volumul oferă și o bună introducere în istoriografia filosofică, într-o evaluare subordonată scopului principal: sublinierea unității procesului istorico-filosofic și a caracterului său obiectiv, necesar, determinat socialmente dar prezentînd și o autonomie proprie. Incontestabil, lucrarea marchează un moment nou în degajarea concepției și metodologiei marxiste a istoriei filosofiei de manierele sociologizante ce mai bîntuie pe alocuri, angajînd totodată un început de dezbatere cu adevărat constructivă în problematica raportului dintre filosofie și istoria filosofiei.

Al. Boboc

* * * *Leibniz. Werk und Wirkung. IV. Internationaler Leibniz-Kongress. Vortrage, Hannover, 14. bis 19 November 1983*, hrsg. von der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e.V., Niedersächsische Landesbibliothek Hannover, 1983, 982 p.

Considerat adesea ca ultimul dintre spiritele universale, *Leibniz* a devenit nu numai „un nume pentru faptul gîndirii sale" (cum ar spune Heidegger, prin analogie cu ceea ce considera el sub numele „Nietzsche"), ci formă spirituală de cuprindere a unui stil de lucru

și de cugetare. Căci cine mai poate judeca astăzi impresionanta sa operă, proiectată într-un veritabil mamut editorial[1], numai din unghiul de vedere al *Monadologiei* (cu „armonia prestabilită" constitutivă ei) sau al *Teodiceei*, care a prilejuit ironia (nedreaptă în ceea ce-l privește pe Leibniz, justificată pe fondul receptării simpliste în epoca „leibnizo-wolffiană" a ideilor sale) lui Voltaire, al cărui *Candide* înfățișează un incurabil „optimism", dominat de motivele: „această lume care e cea mai bună dintre lumile posibile", în care „toate sînt cum nu se poate mai bine?".

Receptarea (și integrarea) actuală a operei ilustrului cugetător modern se potrivește oarecum mai bine cu îndemul înțeleptitului Candide, care le spune tuturor, inclusiv preceptorului său Pangloss (care preda „metafizico-teologo-cosmo-tontologia"): ... „dar pînă una-alta să ne lucrăm grădina". Acesta și concordă cu spiritul laborios leibnizian, nu facilul optimism profesat pe fondul reacției „luminilor" față de teologia rațională. Dincolo de un Leibniz al monadologiei și al panlogismului (sau pan-psihismului, panmatematismului) se ivește din universul gutembergian al monumentalei sale opere un Leibniz-*precursorul* (inițiatorul dar și ctitorul!) unor mari înnoiri în știință și cugetare. El este: descoperitorul calculului infinitesimal; constructorul uneia dintre primele mașini de calcul: „strămoșul (Anherr) computerului"; (i s-a spus chiar „părintele ciberneticii"); inițiatorul metodei critice în istoriografie; întemeietorul calculului logic (și al logicii simbolice în genere!) și cel care a reorientat gîndirea (organizată logico-matematic) în spiritul semioticii (propunînd nu numai un model de „semiologie", ci și concepte de, perspectivă: „characteristica universalis"; „Gedankenalphabet"; „lumile posibile" ș.a.); cel care a împlinit sistematic „gramatica universală" (o gramatică logică, în fond) ș.a.

Leibniz însuși, în aspirația sa spre cuprindere în forme ale universalității, denumise „proiectul unei medalii cu sistemul binar al numerelor" (pentru Principele Rudolf August de Braunschweig-Lüneburg-Wolfenbüttel) *Imago Creationis*, în care vedea „un echivalent pentru ordinea și armonia în creație" (*Leibniz-Medaille. Leibniz und das binäre Zahlensystem*, Hannover, April, 1981). Leibniz a fost extraordinar în toate disciplinele care-l revendică, nu numai un spirit cuprinzător, ci unul efectiv creator, cu deschideri proprii sau măcar cu inițiative semnificative, sugerînd pentru cele mai eterogene domenii noi modalități de gîndire ce-și prelungesc acțiunea pînă în zilele noastre.

Cel de-al IV-lea Congres Internațional Leibniz a prilejuit nu doar un simplu bilanț în „Leibniz-Forschung", ci o veritabilă evaluare a participării gîndurilor și proiectelor ilustrului filosof *modern în reconstrucția actuală* a domeniilor teoretice.

Într-adevăr, modul în care gîndirea leibniziană „*se refractă* în progresul conștiinței europene" (Ivon Beleval, p. 21) constituie dominanta participărilor la recentul Congres-Leibniz, urmînd o tematică ce se desprinde din opera și preocupările ilustrului filosof, dar care a rămas în principal schema de bază în reașezarea modernă a rezultatelor științei, cugetării și acțiunii: *matematica*; *logica*; *teoria cunoașterii și a adevărului*; *dialectica* (și metodologia în genere); *psihologia*; *etica* și *„știința dreptului"*; *problema substanței*; *sistematica filosofiei și a științelor* (îndeosebi a „științelor umane"); *tehnica*, *medicina* și *politica*; *economia*; *metafizica*; *lingvistica* și *filosofia limbajului*; *calculul infinitesimal*. Un loc aparte în lucrările Congresului l-au deținut temele: secolul XVIII și „luminile"; secolul XIX și „receptare lui Leibniz" în romantism și în filosofia clasică (la Schelling, Hegel și Fueurbach îndeosebi); Leibniz și contemporaneitatea (filosofia contemporană în raport cu o „Leibniz-Rezeption", la Russell, Whitehead, Dilthey, Cassirer, Husserl, Freud, Heidegger, în filosofia culturii și antropologia filosofică); istoria edițiilor Leibniz; „organizarea științei", a bibliotecilor și „academiilor de științe", a bibliografiilor ș.a.

Congresul din 1983 a întrunit o participare mai largă decît congresele anterioare (144 de cercetători din 22 țări: R.F.G., R.D.G., Franța, S.U.A., Italia, Elveția, Austria, Olanda, Belgia, Spania, U.R.S.S., Polonia, România, Canada, Argentina, Israel, Japonia, Malwi ș.a.). Referatele au pus într-o nouă lumină relațiile cunoscute, atrăgînd atenția

---

[1] Ediția istorico-critică: G.W.F. Leibniz *Sämtliche Schriften und Briefe*, care face accesibilă pentru prima oară în întregimea ei opera, în cea mai mare parte nepublicată pînă acum, a acestui mare gînditor, a fost inițiată în 1901. Proiectată în *circa* **80** *de volume*, ediția s-a deschis în 1923 și se va încheia, probabil, în 2080! Concepută în 7 serii, ediția întrunește nu numai scrierile publicate, ci și texte noi, precum și vasta corespondență a cărturarului, omului de cultură și omului politic Leibniz, precum și scrisorile celor cu care el a corespondat. După „Mitteilungen der Gotfried-Wilelm-Leibniz -Gesellschaft", nr. 17, Hannover, September 1983 (text oferit participanților la cel de-al IV-lea Congres-Leibniz), au apărut (în diferite proporții la nivelul fiecărei serii) deja 23 volume (Vezi și catalogul: G.W.F. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Verlag, Berlin, 1983).

și asupra unor aspecte ale influenței istorice mai puțin știute pînă acum (de pildă, influența lui Leibniz în iluminismul românesc, controversa lui Heidegger cu demersul teoretic al lui Leibniz), au consemnat sau pus în discuție proiectele de descifrare a unor litere din limbi necunoscute, de lărgire a medicamentației și a asigurărilor ș.a.

În principal, însă, domeniile de preocupare au rămas cele „clasice": monadologia și logica; matematica și fizica; metafizica și „teodiceea". Așa cum s-a precizat, însă, lectura scrierilor lui Leibniz implică o mare dificultate. „De nenumărate ori, — preciza André Robinet (Paris-Bruxelles) — Leibniz declară că el nu a compus și publicat decît «eșantioane» ale operei sale. Incontestabil, el nu putea enunța asemenea afirmații decît cu condiția deplinei conștiințe a unei «totalități» a acestei opere ... Efectiv, dacă vrem să luăm în considerare paleografia leibniziană, ea este constituită din mai multe nivele astfel încît, în redactarea lui definitivă, un text al lui Leibniz «uită» numărul de paragrafe care au fost radiate și suprimate în versiunile definitive. Aceste texte suprimate, scrierile nepublicate, scrisorile neexpediate, relevă un material important bine gîndit, ce constituie un discurs cenzurat, dar cît se poate de voluntar ... Există, deci, o infrastructură a gîndirii leibniziene pe care o pune în evidență analiza structurilor date. Legătura între această infrastructură și structurile recunoscute se efectuează printr-o epistemologie a disjuncției, evidentă în anumite piese ale metafizicii sau în corespondență. Astfel discursul efectiv nu este decît unul dintre membrii disjuncției. Un alt membru rămîne însă în umbră și pe acesta paleografia fină, de care începem să dispunem grație edițiilor savante, îl lasă să apară abia la nivelul aparatului critic ... această neîncheiere în mod voit, care nu lasă să scape decît partea devenită vizibilă a discursului comunicat, funcționează tot așa de bine în cîmpul metafizic, în cel dinamic și cel matematic, la nivelul a ceea ce Leibniz numea *Arcana* gîndurilor sale" (A. Robinet, p. 648).

Este preconizată aici o adevărată metodologie a cercetării, de perspectivă pentru „viitorul operei", așa cum o arată multe preocupări din acest volum, îndeosebi cele care se referă la aspecte mai puțin cercetate sau chiar nebănuite, „uitate" în laboratorul creației leibniziene. În această ordine de idei sînt de amintit: I. Angelelli (Austin), *Teza timpurie a lui Leibniz despre principiul individuației*; St. Besoli, G. Franci (Bolognia), *Despre raportarea universă a enunțurilor categorice la propozițiile existențiale. O controversă a lui Brentano cu Leibniz*; Al. Boboc, *Leibniz și iluminismul românesc*; M. Buhr (Berlin Est), *Istoria filosofiei și istoria științei*; K. Boullert (Anwerpen), *Frumusețea matematică-un concept metafizic*; H. Berger (Hannover), Weyl, *Leibniz și continuum-ul*; M. Bunge (Montreal), *Nevoia de a păstra dihotomia: adevăruri de rațiune — adevăruri de fapt*; S.S. Demidov (Moscova), *Filosofia lui Leibniz și începutul școlii de la Moscova a teoriei funcțiilor*: K. Dutz (Münster), *Cifrul simpatiei se află în proporții: Leibniz și receptarea sa în lingvistică*; P. Engelmann (Wien), *Cu privire la constituirea semnificației la Leibniz și Saussure*; L. Flores (Santiago), *Planul din spate leibnizian al filosofiei husserliene a limbajului*; Al. Giuculescu (București), *Conceptul de infinit la Leibniz și Cantor*; F. Hartmann (Hannover), *Interesul lui Leibniz pentru cunoașterea medicamentelor*; H. Holzhey (Zürich), *Receptarea lui Leibniz în „neokantianismul" școlii de la Marburg*; U. Horst (Hannover), *S-a preocupat Leibniz, încă în secolul al XVIII-lea, de descoperirea exploatării minelor din Hartz?* G. Kalinowski (Paris), *Leibniz și semantica lumilor posibile*; A. Kikai (Kyoto), *Despre „characteristica universalis" la Leibniz*; și Lenzen (Osnabrück), *Leibniz și dezvoltarea logicii moderne*; M. Matteuzzi (Bologna), *Calculabilitatea și non-calculabilitatea după o năzuință a lui Leibniz*; M. Müllmann (Oxford) *Leibniz și Cantor. Despre dezvoltarea conceptului de infinit*; E. De Olaso, *Leibniz and Feijoo* (1676—1764). *Cîteva însemnări istorice cu privire la receptarea timpurie a lui Leibniz în Spania*; H. Poser (Berlin West), *Leibniz în Spania*; H. Poser (Berlin West), *Manadologii ale secolului al XX-lea*; K. Potthoff (Kiel), *Analiza nonstandard: De la fundamentarea exactă a infinitesimalelor la noile metode de demonstrație*; J.G. Rossi (Paris), *Teoria monadică a lui Leibniz: ontologia particularelor sau a universalilor? Despre Leibniz-ul lui Strawson*; Saame (Mainz), *Receptarea lui Leibniz în prelegerile lui Heiddegger*; R.C. Slelhg (Princeton), *Insemnări despre armonie*; R. Taton (Paris), *Lagrange și Leibniz*; W. Voisé (Varșovia), *Leibniz despre posibilitatea viitorului*; R. Widmeier (Essen), *Holografie optică — Un model pentru monadologia lui Leibniz*; V. Gomez Pin (San Sebastian), *Diferența materială (Leibniz și Freud)*.

Incontestabil, o asemenea multitudine de preocupări depășește cadrele a ceea ce s-ar numi o „sistematică filosofică", luînd forma unei cuprinderi enciclopedice a cunoștințelor timpului, pe care Leibniz le proiectează pe o direcție constructivă, de lucru. Așa cum s-a precizat, „influența lui Leibniz asupra formării unei concepții specifice a sistematicii filosofice reprezintă un aspect central al acțiunii istorice a doctrinei sale. Cu toate că el însuși nu și-a expus filosofia în forma închisă a sistemului, conceptul de «sistem

se afirmă abia la Leibniz într-o formă metodologică reflectată" (H.W. Arndt, p. 17).

Preocuparea pentru arhitectonică nu trece aici în primul plan, „inventarul" cunoştinţelor corecte nu e un scop, ci un mijloc spre „inventio" (un termen des folosit de Leibniz, aşa cum o arată; „ars inveniendi theoremata", „ars solvendi problemata" ş.a.). Opera sa rămîne totodată deschisă şi o deschidere. Poate de aceea s-a şi subliniat că, în opoziţie cu „semi-savanţii" timpului, Leibniz aparţine acelor „gènies illustres", constituind „modelul pentru timpul său" (A. Heinekamp., p. 255). Ilustrul cugetător şi savant modern apare astăzi nu pur şi simplu ca o mare personalitate, ci ca un întreg univers cultural multicolor structurat, marcînd astfel din unghi de vedere valoric afirmarea epocii cu adevărat moderne din istoria lumii.

Alexandru Boboc

Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, 237 p.

Vasta mişcare contemporană de examinare critică a fundamentelor diferitelor domenii de cercetare (ştiinţifică filosofică etc.) a dus în mod inevitabil, odată cu schimbarea de optică, la schimbarea modalităţilor de abordare a problemelor tradiţionale şi în paralel, la mutaţii în chiar cîmpul conceptual şi/sau ontologic al disciplinelor respective. Pentru domeniul ştiinţei, amintim aici interesantele analize destructivo-constructive întreprinse de Th. Kuhn, ale cărui noţiuni de „paradigmă", „matrice disciplinară", „gîndire convergentă", „gîndire divergentă" sau „cercetare normală" respectiv „abnormală", de exemplu, au oferit contextul unei reconsiderări dintr-o perspectivă neidealistă, demistificatoare, a istoriei şi cunoaşterii ştiinţifice. Comentariile critice ale acestui istoric şi filosof al ştiinţei ţintesc în primul rînd, după cum subliniază şi M. Flonta în studiul introductiv la *Tensiunea esenţială*, o imagine mitică asupra caracterului obiectiv şi raţional al cunoaşterii ştiinţifice.

În planul filosofiei, o atitudine asemănătoare, de subminare a unei viziuni, caracterizată prin neutralitate şi absolutism, este adoptată şi de Richard Rorty, filosof american de orientare pragmatică. Culegerea sa de eseuri scrise între 1972—1980, *Consequences of Pragmatism*, reia şi dezvoltă problemele analizate parţial într-o lucrare anterioară, *Philosophy and the Mirror of Nature*, apărută în 1980.

Cartea de care ne ocupăm aici reprezintă o contribuţie în domeniul regîndirii filosofiei şi a istoriei ei, a statutului, obiectului ei de studiu şi a locului pe care-l ocupă în sistemul de activităţi spirituale ale unei epoci sau alta, din punctul de vedere al pragmatismului, doctrină ce se formulează ca reacţie critică a filosofilor americani James şi Dewey faţă de tradiţia epistemologică kantiană. Odată cu sintetizarea teoriei acestora, R. Rorty oferă cititorului o descriere amplă, lucidă, profund documentată cu privire la ceea ce vrea să însemne o viziune pragmatică asupra conceptelor analizate de elaborările mai mult sau mai puţin sistemice din cadrul filosofiei. O atare analiză obligă, prin interogaţiile sale, la o examinare comparatistă, diacronică şi sincronică, a diferitelor construcţii filosofice, „normale" şi „abnormale" (în accepţia kuhniană a termenilor).

Pragmatismul, ne spune R. Rorty în eseul intitulat *Pragmatism, relativism, irationalism*, poate fi caracterizat prin următoarele trei modalităţi:

— el defineşte noţiuni ca „adevăr", "cunoaştere", „limbaj", „moralitate" dintr-o perspectivă antiesenţialistă;

— din punctul de vedere al acestei doctrine nu există vreo diferenţă epistemologică între adevărul cu privire la ceea ce este obligatoriu să fie şi cel referitor la ceea ce este, după cum nu distinge, metafizic, între fapte şi valori sau, metodologic, între moralitate şi ştiinţă;

— este lipsit de constrîngeri cu excepţia celor de natură conversaţională.

Ultima din aceste modalităţi de abordare a pragmatismului, preferată de altfel de R. Rorty, pune problema acceptării contingenţei punctelor de plecare în cercetare şi, deci, a caracterului provizoriu, circumstanţial al proiectelor umane, în opoziţie cu tradiţia evadărilor din contingent, prin supunere faţă de structuri apriorice, eterne şi prin urmare, nespecifice omului ci mai degrabă maşinilor programate.

Este lesne de înţeles care sînt consecinţele unor asemenea elaborări pragmatice: ele atacă o întreagă tradiţie de gîndire filosofică, pe linia Platon—Kant, angajată în distincţii dintr-o perspectivă trans-istorică şi asocială.

Cele 12 eseuri care compun lucrarea publicată în 1982 desfăşoară în fond o confruntare între Filosofie şi filosofie, adică între o accepţie esenţialistă, atemporală şi a-spaţială, şi alta antiesenţialistă, spaţio-temporală, cu

privire la numeroase noțiuni, precum „adevăr", „bunătate" sau „raționalitate". Proiectul Filosofic, centrat pe epistemologie și preocupat de construirea unui cadru sistematic de cercetare, universal valabil, este pus sub semnul întrebării, prin elaborări „reactive" ale unor gînditori precum Dewey, (parțial) Wittgenstein, Heidegger sau Derrida.

Deconstrucțiile operate de pragmatismul contemporan obligă la o ramificare a corelațiilor sale, prin asemănare, dar mai ales prin contrast, astfel încît concepția pragmatică dobîndește o configurație din ce în ce mai precisă pe măsura raportării ei și la alte doctrine decît cea platonică: pozitivism, filosofie analitică, idealism, textualism etc.

Pe de altă parte, dezbaterile filosofice desfășurate dintr-o perspectivă istorică, se deschid spre conturarea unei ipotetici culturi post-Filosofice, eliberată de metode și de standarde privilegiate, fundamentale, eliberată de criterii modelatoare transdisciplinare, anistorice, considerate ca mai „științifice", mai „raționale" sau mai „profunde" decît altele, cărora ar trebui să li se supună fiecare domeniu de cercetare.

Reflecțiile pe care le oferă eseurile lui R. Rorty cu privire la „scena contemporană a filosofiei" conțin observații interesante nu numai prin trecerea de la o paradigmă filosofică la alta, de la un set de probleme la altul, de la un vocabular la altul și, prin urmare, de la o concepție despre filosofie la alta, dar și prin comparațiile care reunesc și/sau separă pe cei mai de seamă gînditori ai vremurilor noastre. Dewey și Foucault, Dewey și Heidegger, Dewey și Wittgenstein, Derrida și Heidegger, Derrida și Sartre etc., se întîlnesc în virtutea eforturilor lor critice de depășire a tradiției, dar se și despart, în funcție de viziunea alternativă pe care o propun.

Ultimul eseu al lucrării: „Filosofia în America de astăzi", pune în discuție filosofia analitică post-pozitivistă, cu deplasările de accepție și de concepție pe care ea le-a impus. Noțiunea de „științific", de pildă, înseamnă altceva decît în 1951 cînd a scris Reichenbach, și anume ceva asemănător cu noțiunea de „argumentativ". Contrastul dintre vechi și nou reprezintă acum un contrast între două stiluri, unul „științific", celălalt „literar", unul care-și explicitează premisele și-și definește termenii, celălalt care sugerează un alt joc de limbaj fără să implice în mod obligatoriu argumentarea. Filosofia analitică a zilelor noastre s-a văzut deci forțată, datorită propriei dialectici antipozitiviste, să se îndrepte spre un demers caracterizat prin abilitate argumentativă, speculativ în măsura în care s-a eliberat de un set aprioric de distincții și de probleme. Ca atare, ea se întîlnește cu filosofia „continentală" posthusserliană, istoricistă, tocmai printr-o atitudine comună de refuz față de noțiunea reichenbachiană de matrice conceptuală permanentă și neutră.

Cercetările filosofice de orientare pragmatică sînt, prin urmare, expresia — alături de alte tipuri de cercetare, precum critica literară, științele sociale etc. — a unei culturi conștientă de relativismul și de parțialitatea demersurilor ei, ale căror continue interogații epuizează dar și descătușează mereu alte posibilități.

Nina Ivanciu

Giusepe Cristaldi, *Contemporaneità di Cristo*, Edizioni Studium, Roma, 1978, 188 p.; *Prospettive di filosofia della religione*, „Vita e pensiero", Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1980, 111 p.; *Cristianesimo e filosofia. Prospettive*, „Filosofia e scienze umane", 20, collana diretta da Adriano Bausola, „Vita e pensiero", Publicazioni dell'Università Cattolica, Milano, 1980, 283.*

Lucrările lui G. Cristaldi, profesor de filosofie a religiei la Universitatea catolică „Sacro Cuore" din Milano, reprezintă, alături de alte lucrări neotomiste italiene contemporane, o vizibilă deschidere a catolicismului italian spre dialogul cu o serie de orientări filosofice contemporane, cu tendințele modernizatoare din sînul protestantismului contemporan. Fără îndoială, poziția de fond din scrierile sale este una teologică; obiectul prezentării de față îl constituie, însă, în primul rînd, desprinderea temelor aflate în atenția unor teoreticieni de orientare catolică.

Un prim plan care se degajă din lectura celor trei lucrări este legat de conceptul de „filosofie creștină", de discuțiile actuale referitoare la influența unor curente și orientări filosofice contemporane asupra filosofiei religiei, în general, asupra celei protestante, în special. În acest sens, în CEF (cap. I) este analizată fenomenologia și analiza istorică a originilor creștinismului și se precizează

* Cele trei titluri vor fi menționate prescurtat: *CDC, PFR, CEF.*

raportul creştinismului primar cu filosofia greacă (sub cele trei ipostaze: kerygmatică, polemică şi de acceptare a acesteia). În continuare este punctat momentul augustinian (autorul subliniind „itinerariul existenţial" din *Confesiuni*), atitudinea lui Anselm de Canterbury şi a lui Toma d'Aquino. Din alte perspective, „gîndirea creştină" este raportată (în *PFR*, cap. VI) la unele texte heideggeriene (lucrarea lui M. Heidegger: *Was heisst Denken?*, fiind caracterizată ca o „gîndire istorică", referitoare la „evenimentul" Hristos, dar nu şi una istoricistă). Alte subiecte comentate aici: gîndirea creştină şi critica ideologiei, radicalitatea metafizică.

Tangenţele creştinismului cu filosofia contemporană ocupă un spaţiu important în cele trei lucrări, autorul propunîndu-şi să refacă „cu onestitate" (*PFR*, p. 5) „contestările" culturii contemporane la adresa creştinismului, contestări în numele ştiinţei, istoriei, semanticii, precum şi o serie de contestări făcute chiar în numele religiei. Se are în vedere aici poziţia teologului protestant D. Bamhoeffer exprimată în cunoscuta sa teză despre posibilitatea existenţei unui creştinism „areligios". Alte perspective ale dialogului creştinismului cu unele curente filosofice contemporane sînt schiţate şi în *CEF* (cap. I al părţii: „Timp filosofic şi timp creştin"), fiind menţionată confruntarea cu marxismul (autorul distingînd, aici, poziţia „clasicilor" marxismului de alte opţiuni marxiste contemporane).

Fenomenologia este considerată ca avînd contribuţia cea mai importantă în fundamentarea modernă a filosofiei creştine. În *PFR*, „momentul fenomenologic" (vezi, cap. 2) este abordat prin exegeza unor concepte husserliene: *epoché*, datul (*Gegebene*), esenţa datului (*Gegebenheit*; — în italiană: *datità*), revenirea la „lucrurile înseşi" (*zu selben Sachen*). În legătură cu celebra „punere între paranteze" husserliană, G. Cristaldi consideră că ea nu poate fi echivalată cu „abolirea convingerilor şi criteriilor valorice proprii, ci doar cu blocarea şi suspendarea acelor valori care pot reprezenta o interferenţă în actul căutării originalului". Ca atare, „punerea între paranteze" nu afectează credinţa, în măsura în care aceasta este „asimilată ca existenţă personală". Aplicată în domeniul sacrului, fenomenologia s-ar propune ca o *întîlnire* a religiei cu ştiinţele umane care fac din aceasta obiectul lor de studiu (istoria, psihologia, sociologia). Tot în acest context, autorul comentează un pasaj husserlian (paragraful 58 din *Ideen I*) şi două scurte scrieri heideggeriene care conturează atitudinea filosofului existenţialist german faţă de religie şi teologie (este vorba de *Phenomenologie und Theologie*, 1970, publicată anterior în „Archives de Philosophie", 1960, şi de cunoscuta sa scrisoare din 11 martie 1964 adresată unei dezbateri teologice organizată în S.U.A., scrisoare intitulată: *Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutige Theologie* (Problema unei gîndiri şi a unui limbaj nonobiectivant în teologia actuală), în care, de fapt, filosoful german atrăgea atenţia că tema supusă dezbaterii (la Universitatea Drew din Madison) nu reprezintă o „problemă" autentică.

Impactul fenomenologiei este urmărit şi în *CEF* (cap. II şi III ale primei părţi). În primul din capitolele menţionate („Notă asupra fenomenologiei credinţei"), G. Cristaldi insistă asupra diverselor nivele ale credinţei (cel existenţial, istoric), precizînd că existenţa este un „dat" în care se înrădăcinează „problema" tipică umană, problemă care rezidă în „existenţialitatea sa conştientă", în faptul că are o „situaţie", că ştie că este un „dat". „Credinţa" existenţială este — în opinia autorului — una instinctivă (în faţa vieţii), una istorică (în faţa temporalităţii) şi una selectivă (în faţa proiectării viitorului). Autorul conchide că, de fapt, „credinţa religioasă" nu ar fi altceva decît o particularizare a „credinţei existenţial-istorice" umane, însoţită de o dublă convingere: cea a existenţei lui Dumnezeu şi a faptului istoric al revelaţiei divine. În cap. III („Fenomenologia şi problematica limbajului religios") sînt discutate metoda fenomenologică şi analizele limbajului religios, situaţia istorică ca situaţie „religioasă", situaţia existenţială ca situaţie „religioasă".

Alte „momente" ale impactului filosofiei asupra religiei sînt comentate în *PFR* (vezi cap. III, IV, V dedicate: hermeneuticii, metafizicii şi ideologiei).

Un alt plan tematic în jurul căruia gravitează mai multe capitole, mai ales din *CDC* şi *CEF*, este cel al *hristologiei*. Principala problemă cu care se confruntă discursul autorului este cea legată de „istoricitatea" lui Hristos. G. Cristaldi, avînd în vedere distincţia operată în literatura exegetică dedicată problemei între „faptul" istoric al lui Iisus (încadrat în dimensiunea spaţio-temporală a unei istorii ce s-ar putea reconstitui pe baza unor documente, a cuvintelor şi gesturilor atribuite acestuia) şi „semnificaţia" faptului istoric Iisus (în sensul existenţial lansat de R. Bultmann), nu se declară de acord cu teza cunoscutului teolog protestant privind inutilitatea sau caracterul irelevant al încercării de a se depista un Iisus „istoric". La fel sînt contestate şi alte poziţii similare (vezi E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, 1954; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906). Replica sa critică la ideea „asimilării existenţiale" a lui Iisus se bazează, în mare parte, pe analiza „izvoarelor" creştine (vezi, mai

ales, *CDC*, cap. V, „II Riconoscimento storico di Cristo").

G. Cristaldi se opreşte şi asupra altor dimensiuni ale teologiei dogmatice, „discursul" asupra lui Dumnezeu ocupînd, de asemenea, un loc important în cele trei lucrări.

Un alt plan al meditaţiilor sale se referă la problematica sacrului în lumea occidentală, la raportul dintre „mentalitatea contemporană şi conştiinţa creştină", la ascendenţa „mentalităţii seculare" (vezi *CDC*, cap. IV).

Lucrările menţionate explorează şi unele domenii ale *eclesiologiei* neotomiste. Reţine atenţia mai ales capitolul intitulat: „Timp şi istorie în perspectivă creştină" (*CEF*, cap. II), în care autorul detaliază conceptul de „perspectivă creştină", în care ar fi co-prezente două elemente: recunoaşterea creştinismului ca „eveniment al salvării", care se originează în surprinderea iniţiativei divine ca prezenţă în istorie şi acceptarea „principiului dinamic" al credinţei ca criteriu radical al valorizării. Evenimentul creştin şi criteriul hermeneutic ar constitui, în opinia sa, „premisele" faţă de care nu ar mai putea fi operată nici un fel de *epoché*. Credinţa devine, astfel, un *Verstehen sui generis* care se inserează, în manieră dialectică, în „comprehensiunea" proprie structurii existenţiale umane.

În final, speranţa devine o tensiune eshatologică a timpului existenţial, iar caritatea, "calificativul" axiologic al acesteia.

N.I. Mariş

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SESIUNEA ȘTIINȚIFICĂ ANUALĂ A INSTITUTULUI DE FILOSOFIE (1984)

În zilele de 10—12 mai 1984 a avut loc la București, sub egida Secției de filosofie și logică a Academiei de științe sociale și politice și a Universității București, sesiunea științifică anuală a Institutului de filosofie, avînd ca temă centrală a dezbaterilor : UMANISMUL REVOLUȚIONAR ȘI CONDIȚIA OMULUI CONTEMPORAN. Lucrările s-au desfășurat într-o ședință plenară și apoi pe secții, fiind urmărite cu viu interes de un public larg : cadre didactice universitare, cercetători științifici, reprezentanți ai presei, activiști în domeniul ideologic și politic etc.

În ședința plenară au fost prezentate următoarele comunicări : *Umanismul revoluționar în gîndirea tovarășului Nicolae Ceaușescu. Concept și exigențe practice pentru formarea omului nou*, de cercet. șt. pr. Vasile Popescu și Gheorghe Epure; *Cum e posibilă o revoluție umanistă a condiției umane*, de prof. univ. dr. doc. Alexandru Tănase; *Problema sistemului trebuințelor și condiția umană*, de prof. univ. dr. Constantin Borgeanu; *Dezalienare religioasă și realizare umană*, de prof. univ. dr. Ion Tudosescu; *„Riguros" și „vag" în gîndirea științifică*, de prof. univ. dr. Ștefan Georgescu; *Raționalism și iraționalism în filosofia românească interbelică*, de prof. univ. dr. Gheorghe Al. Cazan; *Tehnică și umanism în confruntările de idei din lumea contemporană*, de prof. univ. dr. Alexandru Boboc.

În cadrul *Secției I*, sub genericul **Ontologia socială și ontologia umanului** (la tema „Ontologia socială marxistă și lupta de idei în ontologia contemporană"), au fost prezentate următoarele comunicări : *Creația umană și ireversibilitatea timpului*, de prof. univ. dr. Alexandru Florian ; *Hermeneutică și dialectică : implicații ontologice*, de lector univ. dr. Florin Druță; *Munca în socialism : resurecția ontologică a umanului*, de asist. univ. Marian Grigore; *Ontologia umanului și istoria filosofiei*, de conf. univ. dr. Gheorghe Vlăduțescu; *Protagoras : ontologia lucrului și a umanului*, de stud. an III Marin Bălan; *Problema ontologică a identificării Ființei ca Ființă cu divinitatea în „Metafizica"*, de stud. an III Adriana Pascu ; *Praxis și adevăr — o reinterpretare a tezei a 11-a*, de prof. Cristian Petre; *D.D. Roșca — derivate și constructe axiologice în ontologia umanului*, de asist. univ. Vasile Macoviciuc; *Tema contradicției în filosofia românească*, de cercet. șt. Adrian Boeru.

În cadrul *Secției a II-a*, cu tema **Umanismul revoluționar și dialogul umanismelor în filosofia contemporană**, au fost prezentate următoarele comunicări : *Umanismul socialist și modelele personalității*, de lect. univ. dr. Elena Golu; *Spiritul revoluționar și afirmarea personalității în societatea socialistă*, de lect. univ. Vasile Văcar; *Umanism și cultură națională — expresie a spiritului revoluționar*, de conf. univ. dr. Ion Pietraru; *Spiritul revoluționar — calitate și componentă a noului umanism*, de lect. univ. dr. Marin Trăistaru; *Nevoia de model uman și dezvoltarea multilaterală a personalității*, de asist. univ. dr. Ion Bâtlan; *Dimensiuni ale omului ca subiect*, de asist. univ. Grigore Giorgiu; *Alienarea și condiția umană*, de lect. univ. dr. Afilică Ganci; *Umanismul socialist. Receptare și trăire*, de conf. univ. Angel Hoțu; *Umanitatea și crizele istorice*, de lect. univ. dr. Traian Podgoreanu; *Învățarea creativă — temei al afirmării personalității umane*, de conf. univ. dr. Ioana Smirnov și lector univ. dr. Georgeta Marghescu; *Cultura — nevoie și aspirație permanentă la muncitorul intelectual*, de cercet. șt. dr. Maria Cobianu-Băcanu; *Personalitate și generație*, de cercet. șt. dr. Constantin Schifirneț; *Social și interindividual în realizarea omului în condițiile socialismului*, de conf. univ. dr. Florin Georgescu; *Vocația umanistă a spiritualității românești*, de dr. Adela Becleanu-Iancu; *Conceptul „omului nou" și sensul „noului umanism" în gîndirea filosofică marxistă românească interbelică*, de cercet. șt. pr. Gh. Epure; *Umanismul românesc din perioada interbelică și critica spiritului pragmatic*, de cercet. șt. dr. Petru Vaida; *Munca — dimensiune esențială a conduitei umane în concepția lui Vasile Pârvan*, de lect. univ. dr. Florica Diaconu; *Aspecte ale filosofiei istoriei la Lucian Blaga*,

de lect. univ. dr. Ion Roșca; *Aspecte umaniste în gîndirea lui B. Russell*, de cercet. șt. pr. dr. Radu Pantazi; *Umanismul marxist al lui Antonio Banfi*, de cercet. șt. pr. dr. Simion Ghiță; *Conștiința națională și condiția omului contemporan*, de prof. univ. dr. Ion Rebedeu; *J. Habermas și problema individului în capitalismul contemporan*, de cercet. șt.pr. Emanoil Ancuța; *Conștiința istorică și contradicțiile ei la R. Aron*, de cercet. șt. dr. Ioan Ivanciu; *Omul — co-existența structurală în gîndirea lui Abbagnano*, de cercet. șt. dr. Nicolae Mariș; *Ortega y Gasset despre condiția umană*, de cercet. șt. Ion Bănșoiu; *Problematica omului în filosofia latino-americană*, de lect. univ. dr. Elena Turturea.

În cadrul *Secției a III-a*, **Lumea valorilor și condiția omului contemporan**, la tema 1 (Estetică filosofică și educație estetică) au fost prezentate următoarele comunicări: *Estetica românească între critică și filosofie*, de prof. univ. dr. Ion Ianoși; *Ideea de autodeterminare în artă. O ipoteză de lucru*, de cercet. șt. pr. dr. Dumitru Matei; *Contribuția literaturii la formarea culturii estetice a omului contemporan*, de cercet. șt. pr. dr. Grigore Smeu; *Artă, tehnică, umanism*, de prof. univ. dr. Ionel Achim; *Transfigurarea valențelor umane ale progresului științific*, de cercet. șt. dr. Nina Nicolaeva; *Ecourile muzicii în actualitate*, de cercet. șt. Lucian Dragomirescu; *Structuri estetice ale artei plastice românești contemporane*, de dr. Nina Stănculescu; *O contradicție dialectică a personalității artistului*, de Dumitru Velea; *Cîteva considerații pe marginea unei investigații psihologice vizînd atitudinea estetică*, de prof. Georgeta Mitrea; *Etic și estetic — disocieri vechi și actuale*, de asist. univ. dr. Vasile Morar.

La Tema 2 (Teoria culturii și acțiunea culturală) au fost prezentate următoarele comunicări: *Posibilitatea ca specie axiologică*, de prof. univ. dr. Constantin Popovici; *Perfecționarea condiției umane prin cultură*, de cercet. șt. dr. Elena Gheorghe; *Ipostaze ale valorilor umane*, de prof. Frank Serbescu; *Fundamentarea științifică a acțiunii culturale*, de prof. Anca Augusta; *Specificul sistemului cultural în contextul determinismului global al societății socialiste*, de lector univ. Melania Borțun; *Contradicții culturale și necesitatea reumanizării culturii*, de cercet. șt. dr. Oltea Mișcol; *Ideologie, dinamism social, cultură*, de lect. univ. Ruxandra Călin; *Știința ca valoare esențială în procesul perfecționării naturii umane*, de conf. univ. dr. Gheorghița Pop; *Integrarea în civilizația contemporană prin stimularea creativității*, de conf. univ. dr. Doru Luminosu; *O posibilă înțelegere a naturii valorii*, de lect. univ. Romulus Chiriță; *Genurile platoniciene ca valori*, de stud. an II Manuela Ungureanu; *Limbaj și valoare în Cratylos*, de stud. an II Mihaela Sîrbu.

La tema 3 (Etică și axiologie) au fost prezentate următoarele comunicări: *Valorile moralei socialiste — dimensiuni ale umanismului practic*, de cercet. șt. pr. dr. Vasile Popescu; *Interiorizarea normelor morale și formarea comportamentului moral*, de conf. univ. dr. Ion Moraru; *Probleme ale formării morale a personalității*, de cercet. șt. Ileana Cobianu; *Dimensiunea morală a spiritului revoluționar*, de lect. univ. dr. Ioan Iosep; *Morala în perspectiva sinergiei acțiunilor umane*, de cercet. șt. dr. Fred Mahler; *Valorile umanismului revoluționar și ridicarea calității morale a personalității*, de lect. univ. dr. Constantin Stroe; *Devotamentul - cerință și principiu moral*, de prof. Emil Moroianu; *Modelul etic ca valoare în educația adolescenților*, de lect. univ. dr. Călin Marin; *Faptul moral ca valoare și fapt de cunoaștere*, de prof. Maria Butucea; *Valori ale cunoașterii și valori ale acțiunii în ideologia politică*, de asist. univ. dr. Laura Pană; *Structuri de personalitate, sisteme de valori la adolescenții din mediul rural*, de prof. Pavel Popescu.

La tema 4 (Antropologia și problematica umană) au fost prezentate următoarele comunicări: *O paradigmă antropologico-axiologică pentru studiul integral și comparativ al pattern-ului cultural*, de prof. univ. dr. Vasile Caramelea, prof. Rodica Albu; *Contribuții axiologice la definirea pattern-ului culturii naționale*, de lect. univ. dr. Georgeta Marghescu; *O perspectivă istorică asupra pattern-ului culturii românești*, de prof. Virginia Lupașc, Gabriel Stănescu; *Aspecte privind contribuția antropologiei la operaționalizarea conceptului de condiție umană*, de prof. Lăcrămioara Olteanu și prof. Ion Sînmihăian; *„Natura umană" reflectată în Atlasul antropologic-axiologic al unității poporului român*, de stud. an III Marin Vasile; *Valorile politice ca ideologie*, de cercet. șt. Ion Olteanu; *Antropologie și religie*, de cercet. șt. Ion Goian; *Asupra ideii de ateism — o abordare praxiologică*, de lect. univ. dr. Angela Vasiliu; *Perspectivă antropologică în abordarea ideii de libertate*, de prof. Viorica Popa-Țigel.

În cadrul *Secției a IV-a*, **Raționalitate și eficiență în cunoașterea și gîndirea științifică contemporană**, la tema 1 (Epistemologie și scientică) au fost prezentate comunicările următoare: *Principiul entropic*, de lect. univ. dr. Ilie Pârvu; *Cu privire la semnificația tezei marxiste despre caracterul istoric al legilor științelor sociale*, de conf. univ. dr. Mircea Flonta; *Judecățile de valoare și obiectivitatea științelor sociale*, de lect. univ. dr. Ion C. Popescu; *Aplicarea tehnologică și practica circumspectă*, de cercet. șt. pr. Stelian Popescu; *De la cibernetică la dialectică*, de cercet. șt. dr. Ion Stroe; *Strategia dezvoltării științei din perspectiva unor confruntări asupra viitorului*, de lect. univ. dr. Dana Savu; *Dinamica*

științei. Aspecte contemporane, de stud. an IV Dumitru Mircea; *O posibilă reconstrucție teoretică a tehnologiei : premise pentru o paradigmă tehnologică*, de lect. univ. dr. Maria Bîrliba; *Elementaritate și regularitate în filosofia științei*, de prof. Constanța Nițâ; *Locul și rolul întîmplării în cadrul determinismului biologic și social*, de conf. univ. dr. Ion Drăghici; *Implicații metodologice ale teoriei conștiinței sociale pentru conștiința socialistă*, de lect. univ. dr. Rodica Topor; *Conceptul de gîndire perceptivă și implicațiile lui în activitatea de cunoaștere*, de asist. univ. Doina Mușat.

La tema 2 (Logică și raționalism) au fost prezentate următoarele comunicări: *Principiile logicii și critica iraționalismului*, de prof. univ. dr. Gheorghe Enescu; *Două viziuni asupra logicii din perspectiva iraționalismului*, de lect. univ. dr. Drăgan Stoianovici; *Rolul logicii în critica concepțiilor teologice*, de conf. univ. dr. Petre Bieltz; *Convergența raționalistă a curentelor în logica și filosofia limbajului*, de cercet. șt. pr. dr. Crizantema Joja; *Logica și „factorul uman"*, de cercet. șt. pr. dr. Sorin Vieru; *Problema negației : aspecte logico-formale și dialectice*, de cercet. șt. dr. Călin Candiescu; *Logica acțiunii și conduita rațională*, de prof. univ. dr. Cornel Popa; *Dimensiunile axiologico-normative ale conduitei raționale*, de lect. univ. dr. Axinte Dobre; *Non-contradicția — condiție a raționalității discursului demonstrativ*, de lect. univ. dr. Liviu Mitrănescu; *Inferențele practice și raționalitatea în acțiunile umane*, de lect. univ. Al. Gheorghe; *Logica deontică și întemeierea axiologică a deciziilor*, de asist. univ. C.C. Constandache; *Paradoxe în logica deontică*, de stud. an III Constantin Stoenescu.

În afara comunicărilor prezentate în secțiile de lucru, în cadrul sesiunii anuale a Institutului de filosofie s-au mai desfășurat și lucrările a două **mese rotunde**, cu următoarele teme: 1) „Coordonate ale civilizației contemporane în condițiile revoluției științifico-tehnice"; 2) „Socialismul și noile dimensiuni ale calității vieții". La fiecare masă rotundă, în funcție de tema dată, s-au înscris cu intervenții numeroși participanți.

Comunicările prezentate și discuțiile ce au urmat în fiecare ședință au relevat actualitatea temei generice a sesiunii și interesul viu al participanților pentru această problematică.

E.F.

FILOSOFII ROMÂNI LA CONGRESELE MONDIALE DE FILOSOFIE (1900—1978)

O raritate, un instrument de lucru indispensabil: *Bibliography of the International Congresses of Philosophy. Bibliographie der Internationalen Philosophie Kongresse/ Proceedings/ Beiträge 1900—1978*, K.G. Saur, München/ New York/ London/ Paris, 1981, 208 p., editat de Lutz Geldsetzer în seria „Kleine philosophische Bibliographien" a Institutului de filosofie al Universității din Düsseldorf.

Conceput ca o modalitate de cuprindere panoramică a congreselor filosofice mondiale din intervalul a opt decenii de desfășurare, volumul își propune să valorifice (așa cum scrie editorul în „Cuvînt înainte") „un capitol mort al cercetării, care poate da roade și pentru multe alte studii", situîndu-se totodată în continuarea altor încercări (P. Feldkeller, *Die Philosophischen Kongresse*, Darmstadt 1926; *In Honorem. Eine Bibliographie philosophischer Festschriften und ihrer Beiträge*, Düsseldorf 1975).

Semnalăm aici cîteva elemente de pregnant interes:

1) indicele tematic al congreselor mondiale de filosofie (pe intervalul 1900—1978), al datei și locului de desfășurare (I — Paris, 1900; II — Geneva, 1904; III — Heidelberg, 1908; IV — Bologna, 1911; — V — Napoli, 1924; VI — Cambridge (Massachusetts), 1926; VII — Oxford, 1930; VIII — Praga, 1934; IX — Paris, 1937; X — Amsterdam, 1948; XI — Bruxelles, 1953; XII — Veneția, 1958; XIII — Mexico, 1963; XIV — Viena, 1968; XV — Varna, 1973; XVI — Düsseldorf, 1978);

2) sumarele „Actelor" (cu temele generale, numele participanților, temele comunicărilor și conferințelor etc.) congreselor amintite;

3) indice de persoane participante;

4) indice de materii.

După indicele de persoane, redăm aici participarea românească (ordinea e alfabetică):

Achim I. (XV);
Ancuța E. (XIV, XV);
Apostol P. (XV);
Banu I. (XII, XIII);
Bellu N. (XIV);
Boboc A. (XIV);
Borgeanu C. (XIV, XV);
Botezatu P. (XII, XIV);
Breazu M. (XIV);
Busuioc Aneta (XIV);
Chețan O. (XIV, XV);
Cuclin D. (VIII);
Dobre A. (XV);

Drăghicescu D. (VIII);
Florea M. (XV);
Florian A. (XV);
Florian R. (XIV);
Ghișe D. (XV);
Gogoneață N. (XIV, XV);
Grünberg L. (XV);
Gulian C.I. (XII, XIII, XIV, XV);
Joja Ath. (XII, XIII, XIV);
Joja Crizamtema (XIII, XIV);
Mare Călina (XV);
Moraru I. (XV);
Pantazi R. (XV);
Pavelcu V. (XV);
Petrovici I. (VIII, IX);
Popa C. (X IV, XV);
Ralea, M. (XII)
Scraba, G. D. (IV, VIII, IX);
Sofonea, L. (XVI);
Sommer R. (XIV);
Sperantia E. (VIII, IX);
Stefanesco, Marin (IX);
Tamas S. (XV);
Tănase A. (XIV, XV, XVI);
Tudosescu I. (XIV, XV);
Vianu T. (IX);
Wald H. (XII, XIII, XIV, XV).

În conformitate cu stilul de lucru al congreselor din perioada interbelică, „Actele" cuprind și *participările la discuții*. În acest sens, menționăm participările românești: *Scraba, G.D.* — la Congresul al IV-lea, Bologna (1911), în cadrul secției a VI-a (Filosofie juridică și socială), alături de É. Dupreel, S. Perozzi, R. Stammler ș.a.; *Sperantia, E.* — la Congresul al VIII-lea, Praga (1934), în cadrul secției I (Les frontières des sciences naturelles), alături de H. Reichenbach, R. Carnap, H. Driesch, G. Bachelard ș.a.; *I. Petrovici* — la același congres; în cadrul secției a X-a (Religion et philosophie), alături de J. Chevallier, A. Liebert, O. Neurath, L. Brunschwicg, G. Scraba ș.a. și al secției a XIX-a (La mission de la philosophie dans notre temps), alături de C. Werner, A. Lalande, *D. Cuclin* ș.a. Și ... un alt amănunt: Congresul de la Paris (1937), numit și „Congresul Descartes" (ca un elogiu adus părintelui raționalismului) a numărat între participări și următoarele: *Ștefănesco, M.*, L'unité dans la diversité des méthodes; *Sperantia, E.*, La métaphysique implicite dans les postulats de toute pensée possible; *Petrovici, I.*, L'idée de Dieu devant la raison; *Vianu, T.*, Origine et validité des valeurs; *Scraba, G.D.*, La valeur au point de vue de la philosophie du langage.

Și ... un drum sinuos al participărilor românești: una singură și prima în 1911, apoi abia în 1934 (o participare de vîrf: 5 cu participări și la discuții) și în 1937 (5); congresele X—XI — nici o participare; congresele XII—XIII — 5 participări; congresele următoare: XIV — 18; XV — 21; XVI — 2.

În altă ordine de idei, ar fi interesant de urmărit evoluția tematicii congreselor de-a lungul perioadei 1900—1978, precum și participarea gînditorilor de influență (de pildă: Bergson, Croce, Dewey, Husserl, G. Marcel, G. Pappini, Peano, Pareto, H. Poincaré, W.V. Quine, Reichenbach, Le Roy, Royce, Russell, Tarski, Tatarkiewicz, H. Weyl, Whitehead și alții menționați în „indice de persoane"). Bibliografia se transformă astfel într-o oglindă a mișcării istorico-culturale, se dovedește a fi, pentru filosofie, ceea ce Hegel numea „timpul său, prins în gînduri".

Bibliografia semnalată mai sus poate fi consultată la Biblioteca Centrală Universitară din București, sub cota: III — 405.

Al. B.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

„ENRAHONAR" — Quaderns de filosofia, revistă scoasă de Departamentul de filosofie al Universității Autonome din Barcelona — a consacrat numărul 9/1984 centenarului morții lui Karl Marx, publicînd o bună parte din expunerile prilejuite de două sesiuni ce au avut loc în 1983. Semnalăm din sumarul revistei: José Manuel Bermudo, *Știința normală și știința filosofică la K. Marx*; F. Fernández Buey, *Gusturile și vederile lui Karl Marx în materie literară și artistică*; Georges Labica, *Marx, marxism, filosofie (cu privire la statutul filosofiei marxiste)*; Massimo L. Salvadori, *Marx și marxismele*; Norbert Bilbeny, *Există o morală marxistă?*; Octavi Fullat, *Forțele și slăbiciunile pedagogiei marxiste*.

★

„New Vico Studies" este un nou periodic editat de Institute for Vico Studies, New York, începînd din 1984. Se ocupă de el: Dr. Giorgio Tagliacozzo, Institute for Vico Studies, 69 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003.

★

Cunoscuta revistă „The Southern Journal of Philosophy" (Memphis State University, S.U.A.) publică un interesant „Supliment 1983": *Concepția raționalistă asupra con-*

științei, din care spicuim cîteva titluri : Ce este raționalismul ? (mai exact, „raționalismul filosofic", „raționalismul continental"); Ce a vrut Descartes să comunice Elisabetei ? Interacțiunea „Mind-Body" în filosofia cartesiană; Conștient și reflectare la Leibniz; Judecată și intelect în filosofia cartesiană.

★

Noutăți în editura Martinus Nijhoff (Haga) : C. Zumbach, *Kant's Conception of Biological Methodology* (1984); J.W. Smith, *Reductionism and Cultural Being*, 1984.

★

Revista „Husserl Studies" nr. 1, 1984, care apare la M. Mijhoff (Haga), publică, între altele : D. van Dalen, *Four Letters from E. Husserl to H. Weyl*; J.N. Mohanty, *Husserl on „Possibility"*; K. Schuhmann, *„Phänomenologie" : Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*.

★

Cercetarea operei lui Wilhelm Dilthey, unul dintre cei mai influenți gînditori în contemporaneitate, a cunoscut, în ultimii ani, cîteva momente de vîrf : a) Congresul „Societății germane de filosofie", Trier (R. F.G.), 6—9 aprilie 1983, cu tema : *W. Dilthey și fenomenologia*; b) apariția vol. XIX din seria : W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cuprinzînd texte inedite, pregătitoare pentru un al doilea volum al lucrării : *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), texte dominate de ideea unei „fundamentări a științelor despre om, societate și istorie"; c) apariția, începînd din 1983, a unui „Dilthey—Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften" (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen — Zürich).

★

Cel de-*al XIII-lea Congres german de filosofie* a avut loc la Bonn între 24—29 septembrie 1984 și nu între 1—6 octombrie (cum s-a anunțat anterior). Tema : *Tradiție și inovație*.

★

„1984 ... și APOI?" *Individul și mașina socială* — este tema centrală, orwelliană, a celui de al XII-lea Colocviu al Asociației internaționale a sociologilor de limbă franceză, care va avea loc la Bruxelles între 20—24 mai 1985. „Sub-temele" colocviului sînt specificări ale temei centrale : 1) Les „machines à pouvoir" : guerre et paix; 2) Les „machines à savoir" : ignorance, force et persuasion; 3) Les „machines à vouloir" : liberté et esclavage. Între „mesele rotunde" programate figurează și temele : „Științele exacte și științele despre om", „Utopii și contrautopii".

★

Între 11—14 septembrie 1984, „Thomas—Institut der Universität zu Köln" a organizat cel de-al XXIV-lea Congres al medieviștilor, cu tema : *Cultura orientală și Evul Mediu european*.

★

Cunoscuta „Deutsche Gesellschaft für Semiotik" (Berlin-West) deschide un concurs cu tema : *Cum și de ce se schimbă sistemele de semne* ? Premiul, în valoare de 5000 de mărci, va fi conferit cu prilejul celui de-al IV-lea Congres al „Societății germane de semiotică", care va avea loc la sfîrșitul anului 1984.

★

Între 10—14 dec. 1984 va avea loc la Ludwigsburg simpozionul internațional *Școala de la Frankfurt și urmările ei*. Este organizat de Alexander von Humboldt-Stiftung (R.F. G.).

★

Numărul pe 1984, al secției *Filosofie*, a *Analelor științifice ale Universității „Al. I. Cuza" Iași* (tomul XXX, serie nouă) confirmă bunele aprecieri de care se bucură publicația în ultimii ani, prin diversificarea tematicii și extinderea cercului de colaboratori. Menționăm din sumarul ultimei apariții : *Spiritul revoluționar al gîndirii social-politice românești actuale* (Ionel Hagiu și Liviu Coptil), *Creație și libertate politică* (Traian Dinorel Stănciulescu), *Lupta dintre nou și vechi și dialectica contradicțiilor în etapa actuală a construcției socialiste* (Paul Gheorghiade), *Paradigmele autorității* (Gh. Bourceanu); *Pregătirea profesională și culturală, factor de seamă în exercitarea rolului conducător al clasei muncitoare* (Marcel Gh. Morărașu, Petru Prejban, Benone Proca), *La systématisation rurale et le développement zonal : tendences dans le développement systématisé du rural roumain* (Anton Carpinschi), *Aspecte ale evoluției confruntărilor de idei în S.U.A.* (George Poede). Un al doilea grupaj din comunicările Sesiunii naționale „Vasile Conta : 100 de ani de la moartea filosofului" este oferit la rubrica „Moștenire și actualitate în gîndirea românească" : *Perenitatea ontologiei* (Dumitru Pichiu, Neculai Bobică), *Contribuția lui Vasile Conta la teoria adevărului* (Elena Tănase), *Conta și fundamentarea cunoașterii social-umane* (Sârbu Tănase), *Religia în concepția lui Vasile Conta* (Dumitru Alexoaie), *Elemente de ateism și critică a religiilor în „Introducere în metafizică"* (Gheorghe Botiș). Sub

genericul „Criterii și valori în spiritualitatea filosofică europeană", revista publică : *Încercare asupra tipologiilor* (Liviu Antonesei), *Etic și modal la Aristotel* (C. Marin), *Renascentism și contemporaneitate* (Grigore Drondoe), *Semnificația și limitele senzualismului lui Condillac* (N. Stratone), *Schelling și libertatea umană* (Tudor Ghideanu), *Franz Mehring, exeget al marxismului* (M. Sărmășanu), *Disoluția metafizicii în „Tractatus logico-philosophicus"* (Ștefan Afloroaie). Despre „Logică, argumentare, metalimbaj" dau seamă contribuțiile semnate de Petru Ioan (*Indispensabila relație dintre gramatică și logică în stabilirea unității minime a analizelor discursului*), Maria-Cornelia Bârliba (*Diviziune și informație în tehnica disputelor*) și Ioan Oprea (*Aspecte caracteristice și posibilități de inovare ale terminologiei filosofice românești*). Profilul filosofic al numărului în atenție se întregește prin grupajul „Adevăr și cunoaștere științifică", susținut de contribuții datorate lui Dan Mihai Bârliba (*Câteva considerații despre gradele de adevăr*), Ștefan Celmare (*Unitatea dialectică a procesului de cunoaștere*) și Virgil Catargiu (*Despre obiectul eticii*). Urmează „Probleme ale educației și învățământului", rubrică sub care semnează George Văideanu (*L'interdisciplinarité dans l'enseignement : perspectives et problèmes à resoudre*), Teodor Cozma (*Cercetarea pedagogică și inovarea educației*), T. Prună (*Învățare și creativitate*), Stela Teodorescu și Luminița Iacob (*Contribuții la problema seminarului*), Adrian Neculau (*Indicatori ai „calității vieții psihosociale" în colectivitatea studențească*), S. Cernichevici și St. Iancu (*Rolul familiei în prevenirea eșecului școlar al elevului*), respectiv Tiberiu Rudică (*Puberul pe drumul sinuos al afirmării de sine și al nevoii de a lua decizii*). Numărul se încheie sub semnul unei evocări : *Sensul umanist al învățământului agronomic în gîndirea și activitatea lui Haralambie Vasiliu* (Ioan Străchinaru).

„Revista de referate în filosofie — Seria : Literatura română", IV, 1983, redactată de Dan Totescu și Gheorghe Soare, în cadrul Serviciului de referințe științifice din Biblioteca Centrală de Stat — București, conține 165 pagini xeroxate și cuprinde 20 de referate la cărți recente de filosofie, apărute la noi în țară. Referatele sînt grupate sub următoarele rubrici generale : I. Dezbateri în filosofia marxistă contemporană; II. Istoria filosofiei românești și universale; III. Epistemologie generală; IV. Etică, Estetică, Axiologie; V. Filosofia culturii; VI. Politologie. Semnalăm aici numele autorilor de lucrări recenzate : Florin Druță, Radu Florian, Al. Boboc, Rodica Croitoru, Ath. Joja, Andrei Marga, Vasile Muscă, Petre Botezatu, Al. Valentin, St. Popescu, C. Grecu, St. Georgescu, M. Flonta, I. Pârvu, T. Cătineanu, Lucian Culda, Ion Ianoși, V. Dem. Zamfirescu, T. Vianu, Gh. Vlăduțescu, Ovidiu Trăsnea.

A. L.

★

A apărut nr. 135 (iunie, iulie, august 1984) al publicației „Cahiers du Cercle Ernest-Renan" — periodic consacrat cercetării raționaliste, științifice a textelor biblice și a istoriei creștinismului. Reținem din sumar articolele : Pierre Bahier, *Cele trei cranii ale sf. Lazăr*; André Brisset, *Cum a fost manipulat conciliul de la Niceea și ce s-a întîmplat acolo*; Maurice Chevalon, *Sfintele sulițe*; Georges *Ory, Epistola către Galateni.*

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
REVISTA DE FILOSOFIE

TOMUL XXXI 1984

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC

	Nr.	Pag.
TEORIE SOCIALĂ		
BAZAC ANA, Socialismul şi condiţionarea socială a fericirii	6	497
BÂRLIBA MARIA CORNELIA, Statutul praxiologic al acţiunii de cooperare	3	204
BORŢUN DUMITRU, Proprietate şi democraţie	5	394
BOTEZ ANGELA, Spirit revoluţionar — spirit ştiinţific	6	493
BUSUIOC-NUŢU ANETA, Condiţia umană şi calitatea vieţii	2	121
FLOREA CONSTANTIN, Politica externă a României socialiste — Coordonate fundamentale	4	313
GHEORGHE ELENA, Dimensiunea culturală a noii ordini internaţionale	4	333
GHIŞE DUMITRU, Socialismul — fundament al unei noi table de valori	4	300
IOSEP IOAN, Proprietatea socialistă şi normativitatea morală	2	125
OLTEANU ION, Valorile politice în sistemul de valori al societăţii socialiste	2	107
PANĂ LAURA, Valori ale cunoaşterii şi valori ale acţiunii în structurarea conduitei umane	3	197
ROTH ANDREI, Ce este esenţial în marxism?	3	217
RUS VASILE, Afirmarea spiritului revoluţionar şi dezvoltarea responsabilităţii sociale	2	115
RUS VASILE, Dialectica factorilor obiectivi şi subiectivi în revoluţia de eliberare socială şi naţională, antifascistă şi antiimperialistă din ţara noastră	4	295
SCHIFIRNEŢ CONSTANTIN, Generaţia — reconsiderarea unui concept	4	338
TRĂSNEA OVIDIU, Tehnocratismul din perspectiva filosofiei politice	6	501
VĂCAR LUCREŢIA, Dialectica general-particular, naţional-internaţional în procesul revoluţionar	1	10
ETICĂ, UMANISM, TEORIA CULTURII		
GHEORGHE ELENA, MIŞCOL OLTEA, Socialismul şi cultura	1	5
GHIŞE DUMITRU, Criza valorilor în capitalismul contemporan	1	14
GHIŞE DUMITRU, Despre om — umanism şi cîteva probleme ale predării filosofiei	3	212
GRÜNBERG LUDWIG, Filosofia la Congresul de la Montreal	1	49
GRÜNBERG LUDWIG, Valoarea — concept fundamental al filosofiei culturii	3	233
MIŞCOL OLTEA, Sensul şi direcţiile principale ale inovaţiei în cultura socialistă	4	307
ROMAN TOMA, Însemnări despre funcţiile culturii în socialism	4	328
STROE CONSTANTIN, Valoarea morală şi asimilarea necesităţii sociale	1	23
TĂNASE AL., Teme în dezbatere : muncă — creaţie — cultură	1	54
ESTETICĂ		
MILITARU ION, Gînduri despre om într-o filosofie a basmului românesc	6	513
VELEA DUMITRU, De la fetişismul mărfii la arta defetişizantă	3	228

GNOSEOLOGIE, FILOSOFIA ŞTIINŢEI, LOGICĂ

	Nr.	Pag.
DAMIAN CORNEL, Neo-evoluţionismul contemporan	2	136
ENGLEBRETSEN GEORGE (Canada), Despre logica conjuncţiiilor intrapropoziţionale	2	141
GHIŢĂ SIMION, Darvinismul şi revoluţia ştiinţifică modernă	5	404
GULICIUC EMILIA, Dialectica vieţii cotidiene	6	516
IOAN PETRU, Criteriile veridicităţii. Teme şi controverse actuale	5	411
MUNTEANU COSTEA, Din nou despre „criza teoriei economice". O abordare epistemologică	2	128
PÂRVU ILIE, Teme şi orientări actuale în logica şi filosofia ştiinţei	1	43
POPA CORNEL, Scop, program şi conduită raţională	5	419
SAJAMA S. E. (Finlanda), Ontologia acţiunii la C. H. von Wright	5	450
STEPIN V. S. (U.R.S.S.), În legătură cu problema dezvoltării cunoaşterii teoretice	5	436
STOIANOVICI D., Referinţă şi cuantificare	2	147
ŞVÎREV V. S. (U.R.S.S.), Teoretic şi empiric în cunoaşterea ştiinţifică	5	424
TUDOSESCU ION, Teorie şi practică în structurarea demersului filosofic	4	321

DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEŞTI

GHERAN-MEWES ELENA, Un exponent al ideii unităţii politice a poporului român : Nicolae Iorga	1	27
MORAR VASILE, Implicaţii estetice în opera critică a lui Ilarie Chendi	1	32
VAIDA PETRU, Umanismul românesc din perioada interbelică şi critica spiritului pragmatismului utilitar	6	509

STUDII DE ISTORIA FILOSOFIEI UNIVERSALE

FLORU CONSTANTIN, Fiinţă şi existenţă în *Logica* lui Hegel (Pagini inedite)	6	528
MARGA ANDREI, Despre teoria „intereselor de cunoaştere"	5	400
NICOLAU ŞERBAN, Lecţia lui Pythagoras	6	519
TRANDAFIR GHEORGHE, Jean Piaget şi formarea gîndirii dialectice	1	37

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

Nicolae Bălcescu despre istorie şi libertate	4	346
BLAGA LUCIAN, Aforisme	1	54
DIDEROT DENIS, cel din scrisorile sale	2	153
HARTMANN NICOLAI despre creaţie şi opera de artă	6	524
MAIORESCU TITU despre adevăr, bine şi frumos	3	238
ROŞCA D. D. despre om şi universul uman	5	460

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

BĂLAŞA ANA, Specificul ideologiei religioase promovate de cultele şi sectele neoprotestante	1	73
BERAR PETRU, Ce este religia? Dificultăţile aparente şi reale ale unei definiţii	1	58
BORGEANU CONSTANTIN, Ideea de absolut în confruntarea cu spiritualismul religios contemporan	3	243
BORŢUN DUMITRU, Conflictul dintre ştiinţă şi religie	2	165
CUCIUC CONSTANTIN, Educaţia ateistă şi modernizarea religiei	2	159
DATCULESCU PETRE, Cercetări noi privind mecanismul psihologic al proceselor cognitive în geneza credinţelor mistice, neştiinţifice	5	407
GOIAN ION, Se consideră că religia este un fenomen istoric; există, cu toate acestea, aspecte universale ale fenomenelor religioase?	5	478

	Nr.	Pag
KERNBACH VICTOR, Formarea creştinismului popular în Dacia	4	351
NISTOR OCTAVIAN, Conceptul de educaţie materialist-ştiinţifică	3	249
POPESCU VASILE, Iniţiativa şi spiritul creator pot deriva, oare, din principiile moralei religioase?	6	537
VLĂDUŢESCU GHEORGHE, Ce sînt superstiţiile?	4	358

OPINII DESPRE CĂRŢI

BĂNŞOIU ION, Actualitatea filosofiei antice (Gheorghe Vlăduţescu, *Modernitatea ontologiei aristotelice — Aristotelismul ca filosofie a individualului* — Cluj-Napoca, 1983)	3	263
BOBOCA ALEXANDRU, Ideea unei istorii a culturii şi aplicarea ei la studiul culturii istorice (C. I. Gulian, *Lumea culturii primitive*, Bucureşti, 1983)	3	254
BOERU A., Recesivitate şi metafizică (Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii. Vol. I*, Bucureşti, 1983)	4	365
BOTEZ ANGELA, Manualul de materialism dialectic. Ediţia 1982 (Alexandru Valentin, Mircea Flonta, Călina Mare, Ion Irimie, Ştefan Celmare, *Materialism dialectic*, Bucureşti, 1982)	3	260
DĂNIŞOR GHEORGHE, Gînduri despre morală (Traian Gânju, *Discurs despre morală*, Iaşi, 1981)	1	81
DRAGOMIRESCU LUCIAN, Seducţia — un concept nou în estetica românească (Grigore Smeu, *Sensibilitatea estetică românească — Ipostaze* —, Bucureşti, 1984)	5	481
GOIAN ION, Atitudini şi controverse (Henry H. Stahl, *Eseuri critice. Despre cultura populară românească*, Bucureşti, 1983)	1	76
GOIAN ION, Recesivitatea ca principiu al reconstrucţiei filosofice (Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii. Vol. I*, Bucureşti, 1983)	4	362
LEORDEAN ALEXANDRU, O nouă deschidere în logică (* * * *Logica interogativă şi aplicaţiile ei*. Bucureşti, 1982)	2	168
POPOVICI CONSTANTIN, Condiţia actuală a epistemologiei oglindită într-o lucrare de referinţă (* * * *Teoria cunoaşterii ştiinţifice*. Coordonatori: Şt. Georgescu, Mircea Flonta, Ilie Pârvu, Bucureşti, 1982)	3	257
SMEU GRIGORE, Specific şi totalitate (Ion Ianoşi, *Nearta-artă. Vol. I*, Bucureşti, 1982)	2	172
VĂLEANU S. H., Valenţele interdisciplinare ale unui criticism realist (Alexandru Bogza, *Realismul critic*, Bucureşti, 1982)	6	543
ZAHARIA D. N., Treapta reflexivă a logicii (Petru Ioan, *Logică şi metalogică*, Iaşi, 1983)	6	540

REPERE BIBLIOGRAFICE

* * * Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses: Mainz 4—8 April 1981 (Alexandru Boboc)	4	382
* * * Annuaire scientifique de la Faculté de philosophie de l'Université d'Athènes, 1979, (Sorin Vieru)	3	281
BĂDĂRĂU DAN, Din istoria filosofiei universale. Studii introductive, Bucureşti, 1983 (Ion N. Roşca)	3	273
BADEA MARIN, NICHIŢELEA PAMFIL, Filosofia istoriei. Orientării şi tendinţe contemporane, Bucureşti, 1982 (Stroe C.)	1	85
BAZAC DUMITRU, Idealul de viaţă al adolescentului, Bucureşti, 1983 (Elena Cobianu)	6	549
BERTI ENRICO, Il Bene, Brescia, 1983 (N.I.M.)	3	281
BOGOMOLOV A. S., OIZERMAN T. I., Osnovi teorii istoriko-filosofikogo proţessa, Moskva, 1983 (Al. B.)	6	549
BOTEZ ANGELA, MIŞCOL OLTEA, Creaţie şi revoluţie, Bucureşti, 1983 (Elena Gheorghe)	4	373
* * * *Dialettica e religione*, Vol. I, II şi III, Perugia,1981 (N. I. Mariş)	1	90

	Nr.	Pag.
DOMENACH JEAN-MARIE, Enquête sur les idées contemporaines, Paris, 1981 (Gh. Vlăduţescu)	3	279
EY HENRY, Conştiinţa, Bucureşti, 1983 (Doina Calomfirescu)	2	180
CRISTALDI GIUSEPPE, Contemporaneità di Cristo, Roma, 1978; Prospettive di filosofia della religione, Milano, 1980; Cristianismo e filosofia. Prospettive, Milano, 1980 (N. I. Mariş)	6	549
CROITORU RODICA, Judecata între estetic şi metafizic. Relaţia propedeutic-metafizică a „Criticii puterii de judecare" a lui Kant în sistemul criticilor, Bucureşti, 1982 (Petrişor Marcel)	1	89
FLOREA ELENA, Naţiunea — realităţi şi perspective, Bucureşti, 1982 (Mihai Milca)	1	84
FLOREA ION, De la „noua filosofie" la „noua dreaptă", Bucureşti, 1983 (Ludwig Grünberg)	4	370
GABRIEL LOUIS, Critique de l'Evangile selon Thomas, Cercle Ernest Renan, 1983 (C. Octavian)	2	184
GIRARD RENÉ, La violence et le sacré, Editions Grasset, 1981 (C. Octavian)	3	278
GOGONEAŢĂ NICOLAE, A concise History of Romanian Philosophy, Bucharest, 1982 (C. Ioan)	2	176
GORCEA PETRU MIHAI, Steaua din oglinda visului, Bucureşti, 1983 (Ion Dur)	6	549
* * * Leibniz. Werk und Wirkung. IV. Internationales Leibniz-Kongress. Vorträge, Hannover. 14. bis 19 november 1983, Hannover, 1983 (Alexandru Boboc)	6	549
* * * L'espérance chrétienne dans un monde sécularisé, Paris (C. Ioan)	3	274
* * * Logica interogaţiei. Studii. Coordonator: Cornel Popa, Bucureşti, 1983 (Paul Rotaru)	2	174
MARCUS SOLOMON, Paradoxul, Bucureşti, 1983 (Gabriel Andreescu)	6	549
MAŞEK VICTOR ERNEST, Literatură şi existenţă dramatică, Bucureşti, 1983 (Grigore Smeu)	2	177
MCEDLOV M. P., Relighia i sovremennosti, Moscova, 1982 (E. F.)	2	183
MIHU ACHIM, Meandrele adevărului, Cluj-Napoca, 1983 (Ion Dur)	3	271
MIHĂILESCU C. DAN, Perspective eminesciene, Bucureşti, 1982 (Dur Ion)	1	87
MITRAN ION, Socialismul şi contemporaneitatea, Bucureşti, 1983 (Alin Teodorescu)	4	371
OMELEANOVSKI M. E., Dialectica în fizica modernă, Bucureşti, 1982 (Luminiţa Oţelea)	2	181
* * * Phenomenology. Dialogues and Bridges, Albany, 1982 (Al. B.)	4	381
ROVIGHI SOFIA VANNI, Storia della filosofia moderna. Dalla rivoluzione scientifica a Hegel, Brescia, 1980 (N. I. Mariş)	3	274
RORTY RICHARD, Consequences of Pragmatism, Minneapolis, 1982 (Nina Ivanciu)	6	549
* * * Revista de referate: Seria: Literatură străină, Bucureşti, 1983 (Al. B.)	4	376
REALE GIOVANNI, Storia della filosofia, Milano, 1980 (N. I. Mariş)	4	378
* * * Raţiune şi credinţă. Bucureşti,1983 (Ion Stroie)	3	268
SANDU DUMITRU, Fluxurile de migraţie în România, Bucureşti, 1984 (Alexandru R. Florian)	6	549
* * * Théologies de la libération en Amérique latine, Paris (C. Ioan)	3	279
VIANU TUDOR, Opere, vol. 10 şi 11. Studii de literatură universală şi comparată, Bucureşti, 1983 (Petru Vaida)	2	179
WRIGHT GEORG HENRIK von, Normă şi acţiune, Bucureşti, 1982 (Al. Leordean)	4	377
ZAMFIRESCU VASILE DEM., Etică şi etologie, Bucureşti, 1982 (Ecaterina Morar)	6	549

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

A.P.I., Simpozion despre creativitate	1	91
B. AL., Filosofi români la Congresele Mondiale de Filosofie. 1900—1978	6	565
BOTEZ ANGELA, Seminarul interdisciplinar „Filosofie şi ştiinţă"	4	385

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

	Nr.	Pag.
F. E., Consfătuirea revistelor de filosofie şi sociologie	2	189
E. F., Dezbatere	4	386
E. F., Dezbatere ştiinţifică	2	190
E. F., Istoria şi filosofia ştiinţei (Sesiune de comunicări)	2	186
E. F., Sesiunea ştiinţifică anuală a Institutului de filosofie (1984)	6	565
I. C., Dezbatere în domeniul eticii	2	188
* * * Lucrări premiate de Academia R. S. România	2	191
M. C., Tratatul de estetică în dezbatere	5	484
MORARU ION, Revoluţia tehnico-ştiinţiifică (sesiune ştiinţifică)	4	386
P. I., „Istoria şi filosofia ştiinţei "(Colocviu studenţesc)	5	484
P. I., „Teorie şi metodă în istoria ştiinţei" (Sesiune ştiinţifică)	2	187
* * * Scurte note şi informări	1	93
* * * Scurte note şi informări	2	190
* * * Scurte note şi informări	3	283
* * * Scurte note şi informări	5	486
* * * Scurte note şi informări	6	565
STROIE ION, Un curs de materialism dialectic	3	283

NECROLOG

CONSTANTIN FLORU	1	100
PETRU BERAR	1	97
LIGIA-ELENA MACOVICIUC	3	290
PAVEL APOSTOL	3	288

RECTIFICARE.

În nr. 5/1984 al revistei, în nota de subsol de la pag. 460 se va citi corect numele din paranteză: (Texte selectate de Maria Toma).

[continuare de pe contrapagină]

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

PLATON, **Opere**, IV. Ediție îngrijită de Petru Creția. Interpretări și comentarii de C. Noica, Andrei Cornea, Radu Bercea, Manuela Tecușan. Trad. din lb. elină de Petru Creția, Gabriel Liiceanu, 1983, 548 p., 40 lei.

ALEXANDRU BOGZA, **Realismul critic**. Ediție îngrijită de Al. Tănase, Al. Boboc, 1983, 408 p., 29 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensibilitatea estetică românească**, 1983, 176 p., 9,50 lei.

CORNEL POPA, **Teoria acțiunii și logica formală**, 1984, 718 p., 48 lei.

DIMITRIE GUSTI, **Ritorică pentru tinerimea studioasă**, 1984, 391 p., 33 lei.

MIHAI DRAGOMIRESCU, **Știință și civilizație**, 1984, 288 p., 22 lei.

LUCIAN CULDA, **Omul, cunoașterea, gnoseologia**, 1984, 337 p., 18,50 lei.

EDITURA UNIVERS

TOMA ROMAN, **Artă și valoare**, 1983, 235 p., 11,50 lei.

AL. TĂNASE, **O istorie a culturii în capodopere**, vol. I, 1983, 544 p., 24 lei.

CONSTANTIN NOICA, **Trei introduceri la devenirea întru ființă**, 1984, 150 p., 7 lei.

EDITURA EMINESCU

* * * **Cultură, creație, valoare — motive dominante ale filosofiei românești**. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Angela Botez, 1983, 298 p., 18 lei.

* * * **Artă — morală în istoria gîndirii estetice românești**. Antologie alcătuită de Gh. Stroia, Dumitru Matei, Dan Oprescu, Vasile Morar, Claudia Matei. Studii introductive: Dan Oprescu, Dumitru Matei, Gh. Stroia, 1983, 410 p., 21 lei.

MIRCEA FLORIAN, **Recesivitatea ca structură a lumii**, vol. I. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, Ioan C. Ivanciu, 1983, 534 p., 42 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

Z. ORNEA, **Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea**, 1984, 510 p., 20,50 lei.

HENRI WALD, **Ideea vine vorbind**, 1983, 310 p., 13,50 lei.

GABRIEL LIICEANU, **Jurnalul de la Păltiniș**, 1983, 240 p., 9,25 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interpretări logico-filosofice** (1938—1981), 1983, 349 p., 15 lei.

PETRU IOAN, **Logică și metalogică**, 1983, 272 p., 12,50 lei.

EDITURA MINERVA

LUCIAN BLAGA, **Opere**, vol. 8 (Trilogia cunoașterii), 1983, 737 p., 42 lei.

H. H. STAHL, **Eseuri critice. Despre cultura populară românească**, 1983, 339 p., 13 lei.

EDITURA ALBATROS

SOLOMON MARCUS, **Paradoxul**, 1984, 183 p., 9,25 lei.

EDITURA MERIDIANE

E. R. DODDS, **Dialectica spiritului grec**. Trad. din lb. engleză de Catrinel Pleșu. Prefață de Petru Creția, 1983, 370 p., 20,50 lei.

TITU POPESCU, **Concepte și atitudini estetice**, 1983, 126 p., 10 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

ȘTEFAN ODOBLEJA, **Introducere în logica rezonanței. Scrieri inedite**. Îngrijirea ediției, studiul introductiv și notele de Alexandru Surdu. Prefața de Constantin Noica, 1984, 204 p., 13 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **General și particular, național și internațional în revoluția și construcția socialistă**, 1982, 189 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Dialectica edificării societății socialiste multilateral dezvoltate**, 1982, 237 p., 13 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Forțele motrice ale progresului social în epoca contemporană**, 1982, 237 p., 11,50 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și națiunile conlocuitoare în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Statul, organizațiile obștești și participarea maselor la conducere în sistemul democrației socialiste**, 1983, 253 p., 12 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Rolul conștiinței înaintate în construirea societății socialiste**, 1984, 191 p., 11 lei.

* * * **Contribuții ale Președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice.** Coordonatori : Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petre Pânzaru, 1983, 328 p., 17 lei.

ANGELA BOTEZ, OLTEA MIȘCOL, **Revoluție și creație**, 1983, 224 p., 12 lei.

ALVIN TOFFLER, **Al treilea val.** Trad. de Georgeta Bolomey, Drăgan Stoianovici. Prefață de Ioniță Olteanu, 1984, 684 p., 30 lei.

* * * **Creație valorică și acțiune.** Coordonatori : Grigore Smeu și Ion Tudosescu, 1984, 318 p., 15 lei.

VICTOR KERNBACH, **Biserica în involuție**, 1984, 582 p., 32 lei.

ERICH FROMM, **Texte alese.** Selecția textelor : Ileana Răceanu și Nicolae Frigion. Trad. din lb. franceză și engleză de Nicolae Frigion. Studiu introductiv : Al. Tănase, 1983, 516 p., 13 lei.

JURGEN HABERMAS, **Cunoaștere și comunicare.** Ediție îngrijită și prefață de Andrei Marga, Trad. din lb. germană : Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf, 1983, 575 p., 25 lei.

PETRU BERAR, **Religia în lumea contemporană**, 1983, 269 p., 13,50 lei.

ION FLOREA, **De la „noua filosofie" la „noua dreaptă"**, 1983, 232 p., 14 lei.

NIKO IAHIEL, **Sociologie și știință.** Cuvînt înainte de Ion Drăgan. Trad : Rodica Boda, 1984, 356 p., 20 lei.

ANDREI MARGA, **Cunoaștere și sens. Perspective critice asupra pozitivismului**, 1984, 256 p., 14,50 lei.

C. I. GULIAN, **Antropologia politică și geneza ideologiilor**, 1984, 142 p., 7 lei.

ILYA PRIGOGINE și ISABELLE STENGERS, **Noua alianță. Metamorfoza științei**, Colecția „Idei contemporane", 1984, 421 p., 18 lei.

STEVEN WEINBERG, **Primele trei minute ale Universului. Un punct de vedere modern asupra originii Universului.** Colecția „Idei contemporane", 1984, 215 p., 15 lei.

MARIO BUNGE, **Știință și filosofie**, Colecția „Idei contemporane", 1984, 456 p., 22 lei.

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale.** Coordonator : Oltea Mișcol, 1983, 171 p., 16 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese, vol. 2.** Sub redacția acad. Vasile Pavelcu, 1983, 285 p., 22,50 lei.

* * * **Praxiologie și logică.** Coordonator : Cornel Popa, 1984, 199 p., 13 lei.

* * * **Estetica.** Coordonator : Marcel Breazu, Ion Ianoși, Grigore Smeu, Ion Toboșaru, 1983, 582 p., 75 lei.

DIMITRIE CANTEMIR, **Opere complete**, IX, Tom. I. De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus și Historia Moldo-Vlahica. Prefață de Virgil Cândea. Ediție critică, traducere introducere, note și indici de Dan Slușanschi, 1983, 457 p., 47 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOS., XXXI, 6, P. 489—576, BUCUREȘTI, 1984
ISSN. 0034—8260

I. P. I. c. 2590

43503

LEI 30